جلد دوم

تنظیم الاشتات

شرح اردو

مشکوۃ

تالیف:

حضرت مولانا محمد ابوالحسن

استاد مدرسہ معین الاسلام اہلٹ ہزاری بنگلہ دیش

دار الکتاب دیوبند

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (القرآن)

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَفَّقَنَا لِطَبْعِ هٰذَا الْکِتَابِ الْجَامِعِ لِلْمُتَفَرِّقَاتِ اَعْنِیْ

اَلْمُجَلَّدَ الثَّانِیْ مِنْ

تَنْظِیْمُ الْاَشْتَات

لِحَلِّ

عُوَیْصَاتِ الْمِشْکٰوۃ

طبع اوّل

سنہ ۱۹۸۵ء

تالیف

الفاضل الاجل حضرۃ العلّام الحافظ الشیخ مولانا محمد ابوالحسن مدظلہٗ

اُستاذ الحدیث والتفسیر فی مرکز العلوم الاسلامیۃ الشہیر

بدارِ العلوم معین الاسلام ہاتہزاری

حسب ایماء

دارُ الکتاب دیوبند (یوپی)

تنظیم الاشتات

جلد دوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

کتاب الزکوٰۃ

عینی ص۲۵۷ ج۴ میں ہے کہ زکوٰۃ چونکہ کتاب وسنت کے اعتبار سے ثالثۃ الایمان وثانیۃ الصلوٰۃ ہے اس لئے کتاب الصلوٰۃ کے بعد کتاب الزکوٰۃ کو لایا گیا۔ واما الکتاب ففقولہ تعالیٰ والذین یؤمنون بالغیب ویقیمون الصلوٰۃ ومما رزقنٰھم ینفقون۔ واما السنۃ ففقولہ علیہ السلام بنی الاسلام علیٰ خمس۔ الحدیث۔ لفظ زکوٰۃ متعدد معانی میں مستعمل ہے۔ چنانچہ بمعنی البرکۃ بھی ہے کما یقال زکا البقعۃ اذا بورک فیھا۔ وبمعنی المدح یقال زکی نفسہ اذا مدحھا۔ وبمعنی الثناء الجمیل، یقال زکی الشاہد اذا اثنی علیہ۔ وکلھا توجد فی المعنی الشرعی اور ابن دقیق العید نے کہا کہ دراصل لفظ زکوٰۃ لغۃً دو معنے کے اندر مستعمل ہے۔ اوّل بمعنی النماء یقال زکی الزرع اذا نما۔ دوم بمعنی الطہارۃ۔ ومنہ قولہ تعالیٰ قد افلح من تزکی۔ اور اس مالی حق کو اس لئے زکوٰۃ کہا جاتا ہے کہ اس کی ادائگی نماء فی المال کے سبب ہے۔ کما صح عن النبیؐ ما نقص مالٌ من صدقۃ۔ ایسا ہی اس سے نفس معاصی ورذائل سے پاک ہوجاتا ہے۔ وفی الشرع تملیک جزء مال عینہ الشارع من مسلم فقیر غیر ہاشمی ولا مولاہ مع قطع المنفعۃ عن المملک من کل وجہ للہ تعالیٰ۔ کما فی الدر المختار۔ حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ شریعت میں فرضیت زکوٰۃ ایک امر قطعی ہے کہ جسکا منکر کافر ہے۔ کذا فی فتح الملہم ص۱۰۱ ج۱ والبذل ص۱۰۱ ج۱ والتعلیق ص۲۷۵ ج۲ لیکن اول فرض الزکوٰۃ کیمتعلق اختلاف ہے چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنے صحیح میں لکھا کہ فرضیت زکوٰۃ قبل الہجرۃ ہے۔ بدلیل حدیث ام سلمہؓ فی قصۃ ہجرتہم الی الحبشۃ، وفیہ ان جعفر ابن ابی طالب قال للنجاشی ویأمرنا بالصلوٰۃ والزکوٰۃ والصیام تو ہجرت الی الحبشہ جو ہجرت الی المدینہ کے قبل ہے وہاں زکوٰۃ کا ذکر ہے۔ تو فرضیت زکوٰۃ قبل الہجرۃ الی المدینہ متحقق ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک فرضیت زکوٰۃ بعد الہجرۃ ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ صیام رمضان بالاتفاق بعد الہجرۃ فرض ہوا الآیۃ الدالۃ علیٰ فرضیتہ مدنیۃ بلا خلاف وفی روایۃ احمد وابن خزیمہ والنسائی وابن ماجہ والحاکم من حدیث قیس بن سعد بن عبادۃ رضؓ قال امرنا النبیؐ بصدقۃ الفطر قبل ان تنزل الزکوٰۃ ثم نزلت فریضۃ الزکوٰۃ، الحدیث اسنادہ صحیح۔ جب صدقۂ فطر جو رمضان کے بعد عید کے دن دیا جاتا ہے اسکے بعد جب فرضیت زکوٰۃ کا حکم ہوا تو معلوم ہوا کہ فرضیت زکوٰۃ صیام رمضان کے بعد ہے۔ اور صوم رمضان تو بعد الہجرۃ ہے۔ فرضیت زکوٰۃ بھی بعد الہجرۃ ہوگی وہو المطلوب۔ پھر جو حضرات فرضیت زکوٰۃ بعد الہجرۃ کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے کہ تاریخ الاسلام میں ہے کہ فرضیت زکوٰۃ سنۃ اولیٰ میں ہے۔ اور نوویؒ نے باب السیر من الروضہ میں اشارہ کیا کہ سنۃ ثانیہ میں قبل فریضۃ رمضان ہے۔ اور ابن الاثیر نے جزماً بتایا کہ یہ سنۃ تاسعہ میں ہے۔ کما فی قصۃ ثعلبہ بن حاطب، لما نزلت آیۃ الصدقۃ بعث النبی علیہ السلام عاملاً۔ فقال ما ھذہ الا جزیۃ واخت الجزیۃ والجزیۃ انما وجبت فی التاسعۃ فکون الزکوٰۃ فی التاسعۃ

الجواب: ابن خزیمہ جو ام سلمہؓ کی حدیث ذکر کی کہ یأمرنا بالصلوٰۃ والزکوٰۃ، جواب یہ کہ اس وقت تک تو صلوات خمسہ ایسے ہی صوم رمضان فرض نہیں ہوئے تھے لہٰذا حضرت جعفرؓ اولاً جاتے ہی خبر نہیں دیا بلکہ ایک مدت مدید کے بعد خبر دی ہے یا جواب

بحث التحقیق فی لفظ الزکوٰۃ لغۃً واصطلاحاً مع الاختلاف فی اول وقت فرض الزکوٰۃ

یہ کہ صلوات سے یہی صلوات خمسہ اور صیام سے یہی صیام رمضان اور زکوٰۃ سے یہی زکوٰۃ مخصوصہ ذات النصاب ذا الحول مراد نہیں۔ اور ابن الاثیر نے جو کہا کہ سنۃ تاسعہ میں فرض ہوا ہے۔ یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ ابن حجرؓ نے کہا کہ ضمام بن ثعلبہ جو سنۃ خامسہ میں حضورؐ کے پاس آئے تھے ان کی حدیث میں ہے کہ اَنشدک اللہ آللہ امرک ان تاخذ ھذہ الصدقۃ من اغنیائنا فتقسمہا علی فقرائنا۔ ہاں سنۃ تاسعہ میں اخذ الصدقات کیلئے عمال بھیجے گئے تھے وذلک یستدعی تقدم فرضیۃ الزکوٰۃ قبل ذلک۔ اور قبل الہجرۃ وبعد الہجرۃ کے متعلق ابن کثیر نے تفسیر المزمل میں واقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ کے ماتحت کہا کہ وھذا یدل لمن قال بان فرض الزکوٰۃ نزل بمکۃ۔ لکن مقادیر النصب والمخرج لم تبین الا بالمدینۃ۔ کما قالہ علی القاری ایضاً۔ واللہ اعلم۔ ھذا کلہ فی فتح الملہم ص۱۰ وبذل المجہود ص۱۰ والعینی ص۲۵۷ وغیر ذلک۔

قولہ وفی حدیث ابن عباس رض فتردّ فی فقرائہم الی شہادۃ ان الخ۔ کفار مخاطب بالفروع ہونے کے متعلق جو اختلاف ہے چونکہ یہ اصولی مسئلہ ہے اس لئے اصول کی کتاب مسلم الثبوت ص۵۴ اور اس کے شرح کشف المبہم ص۲۲۸ میں ایسا ہی عینی ص۲۶۲ والعرف ص۲۸۲ وفتح الملہم ص۱۸۶ وغیرہ میں ہے کہ یہ مسئلہ امام اعظم اور انکے اصحاب سے منقول نہیں۔ کما فی المسلم۔ ولیست ای ھذہ المسئلۃ محفوظۃ ای منقول عن ابی حنیفۃ واصحابہ کابی یوسفؒ ومحمدؒ وزفرؒ وانما البخاریون استنبطوہا ای استخرجوا ھذہ المسئلۃ وہی ان الکفار مکلفون بالفروع فی حق الاعتقاد فقط دون الاداء من قول محمدؒ فی المبسوط حیث قال فیمن نذر صوم شہر فارتد ثم یلزمہ قضاء ان الکفر یبطل وجوب اداء العبادات۔ کما فی کشف المبہم ص۲۲۹ وحاشیتہ عن تحریر الاصول لابن الہمامؒ۔ یہاں اولاً محل نزاع کی تعیین ضروری ہے۔ چنانچہ عرف الشذی وسلم الثبوت میں ہے کہ احناف وشوافع اس پر متفق ہیں کہ کفار ایمان اور عقوبات کالحدود والقصاص وغیرہما ایسا ہی معاملات کے متعلق مخاطب ہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ کفار پر بعد الاسلام قضاء ما مضیٰ من الصلوات فی حالۃ الکفر نہیں ہے۔ اب رہا احناف کے تین اقوال ہیں چنانچہ مشائخ ماوراء النہر میں سے ایک جماعت کے نزدیک صلوٰۃ وصوم وحج وزکوٰۃ وغیرہ جو فروعات ہیں ان فروعات کے اعتقاد کرنے اور ان کے ادا کرنے کے متعلق کفار مخاطب نہیں ہیں۔ اب ان کے نزدیک کفار کو عذاب صرف ترک ایمان پر ہوگا۔ فروعات کی ادا واعتقاد کے متعلق عذاب نہیں ہوگا۔ اور بعض مشائخ ماوراء النہر کے نزدیک کفار فروعات کے متعلق صرف اعتقاد کرنے کے مخاطب ہیں نہ اداء کے۔ فلا یعذبون فی جہنم الا علی عدم اعتقادہم الفرضیۃ۔ اور ائمہ بخاری من الحنفیہ کا بھی یہی قول ہے کہ انہم مکلفون بالاعتقاد فقط دون الاداء۔ کما فی المسلم۔ اور عراقیین من الحنفیہ کے نزدیک کفار اعتقاد واداء دونوں کے اعتبار سے فروعات کے مخاطب ہیں فیعذبون علی عدم اعتقادہم بالفرضیۃ وعلی عدم ادائہم۔ یہ تو گویا کہ محل نزاع کی تحریر ہوئی۔ اب اختلاف مع الدلائل یہ ہے کہ مشائخ سمرقند اور بعض مشائخ ماوراء النہر من الحنفیہ کے نزدیک کفار اعتقاد واداء کسی اعتبار سے مخاطب بالفروع نہیں ہیں ایسا ہی امام بخاریؒ وبعض مشائخ ماوراء النہر کے نزدیک کفار اداء فروعات کے مکلف نہیں کیونکہ کافر کو فروعات کا مکلف بنانا اگر صحیح ہو تو کافر اگر اس فروعات کو ادا کرے تو صحیح ہونا چاہئے حالانکہ لازم ای صحۃ تلک الفروع من الکافر باطل ہے بالاتفاق۔ لہٰذا مکلف بالفروع ہونا بھی باطل ہوگا۔ اور مشائخ عراق من الحنفیہ ایسا ہی شوافع ومالکیہ کے نزدیک کفار فروعات کے اداء واعتقاد دونوں کے مکلف ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ فویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوٰۃ۔ وقولہ تعالیٰ فلا صدق ولا صلی۔ وقولہ تعالیٰ ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین۔ ای لم نؤد الزکوٰۃ۔ وکقولہ تعالیٰ یا ایہا الناس اعبدوا ربکم۔ فان لفظ الناس عام للکفار والمومنین۔ وقولہ تعالیٰ وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً۔ اگر کفار مخاطب بالفروع نہ ہوتے تو صلوٰۃ وزکوٰۃ وغیرہما کے ترک پر وعید نازل نہ ہوتی ایسا ہی بہت سی آیات میں عبادت وحج وغیرہ کے حکم نہ دیتے اور بعض حنفیہ نے جو اس قسم کی آیات میں یہ تاویل

بحث الاختلاف فی ان الکفار مخاطبون بالفروع ام لا ۱۲

کی ہے کہ ان آیات میں نفیاً للشیٔ لانتفاء نوادر کے طور پر کنایۃً نفی اسلام مراد ہے کہ جس پر وعید آئی ہے اور عبادت سے ایمان و معرفت مراد ہے اور لفظ ناس مخصوص بالمسلمین ہے اور صلوٰۃ و زکوٰۃ سے اعتقاد فرضیتہما مراد ہے۔ اس قسم کی تاویل کا متعلق صاحب المسلم وغیرہ نے کہا کہ یہ سب بعید ہے لانہ صرف عن الظاہر بدون ضرورۃ داعیۃ الیہ۔

الجواب: ۔ یہ کہ وہ دلیل منقوض بالجنب ہے کہ وہ دلیل وہاں بھی جاری ہے کہ اگر جنبی کو نماز کا مکلف بنانا صحیح ہو تو اس سے نماز صحیح ہوگی اور لازم یعنی صحۃ الصلوٰۃ من الجنب باطل ہے لہٰذا مکلف بالصلوٰۃ بنانا بھی باطل ہوگا حالانکہ جنبی یقیناً مکلف بالصلوٰۃ ہے۔ دراصل بات یہ ہے کہ صحۃ تلک الفروع ایک شرط ایمان پر موقوف ہے جیسا کہ محدث کی صحۃ صلوٰۃ طہارت کی شرط پر موقوف ہے۔ فالمختار قول العراقیین من الحنفیۃ واختارہ صاحب البحر۔ کما قالہ الشاہ انور فی عرف الشذی صـ۲۸۳۔ و ھذا کلہ فی المسلم صـ۵۴ وکشف المبہم صـ۲۳ اور اس حدیث میں بھی تدریجی طور پر دعوت مراد ہے۔ فلا یشق علیہم فلا دلالۃ فیہ علی ان الکافر غیر مکلف بالفروع۔ کما فی تعلیق الصبیح صـ۲۷۸ وغیر ذلک۔

تؤخذ من اغنیائہم فترد الی فقرائہم: ۔ حمل الزکوٰۃ من بلد الی بلد میں اختلاف ہے۔ چنانچہ عینی صـ۲۶ و بذل المجہود صـ۲۹ وحاشیۃ النسائی صـ۲۷ وغیرہ میں ہے کہ مالک و شافعی و سفیان ثوری کے نزدیک ایک شہر کی زکوٰۃ کا مال دوسرے شہر میں منتقل کر کے لے جانا جائز نہیں۔ کما فی حدیث ابن عباس رضہ انہ علیہ السلام قال لمعاذ رضہ قد فرض اللہ علیہم صدقۃ تؤخذ من اغنیائہم فترد علی فقرائہم۔ الحدیث متفق علیہ۔ لہٰذا جس شہر کے اغنیا سے لی گئی اسی شہر کے فقراء میں تقسیم کیا جاوے گا۔ وفی روایۃ ابی داؤد رضہ ان زیادا او بعض الامراء بعث عمران بن حصین علی الصدقۃ فلما رجع قال لعمران این المال قال وللمال ارسلتنی اخذناہا من حیث کنا نأخذہا علی عہد النبی ﷺ ووضعناہا حیث کنا نضعہا علی عہد النبی ﷺ۔ لیکن دیگر حضرات کے نزدیک منتقل کرنا مع الکراہۃ جائز ہے۔ لما علم بالضرورۃ ان النبی ﷺ کان یستدعی الصدقات من الاعراب الی المدینۃ ویصرفہا فی فقراء المہاجرین والانصار چنانچہ درمختار میں حنفیہ کا مذہب یہی نقل کیا کہ وکرہ نقلہا من بلد الی آخر الا الی قرابۃ او احوج او اصلح او ورع او انفع للمسلمین او من دار الحرب الی دار الاسلام او الی طالب علم او الی الزہاد او کانت معجلۃ قبل تمام الحول فلا یکرہ۔ **الجواب:** انہوں نے جو دلیل اول میں فترد علی فقرائہم کو ذکر کیا جواب یہ کہ فقرائہم کی ضمیر فقراء المسلمین کی طرف راجع ہے اور وہ عام ہے کہ فقراء اہل تلک البلدہ ہوں یا ان کے غیر۔ کما قالہ العینی۔ اور دلیل ثانی میں عمران بن حصین کا قول لا۔ جواب یہ کہ وہ کسی خاص وقت خاص جگہ میں کیا ہوگا۔ ورنہ حمل الی المدینۃ حضور ﷺ سے تو ثابت ہے۔ کما مر۔ لیکن طیبی نے کہا کہ ائمہ کرام اس پر متفق ہیں کہ اگر نقل کر کے زکوٰۃ دیدیا تو فرضیت زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگی۔ الا عمر بن عبد العزیز فانہ رد صدقۃ نقلت من خراسان الی الشام الی مکانہا من خراسان۔ کما فی العینی صـ۲۶

اور فتح الملہم صـ۱۸۶ وحاشیۃ النسائی میں ہے کہ بعض نے کہا کہ سنہ ۸ھ فتح مکہ کے سال معاذ رضہ کو یمن بھیجا گیا۔ اور ابن سعد نے نقل کیا کہ سنہ ۹ھ ربیع الثانی میں بھیجا گیا۔ اور واقدی نے باسند کعب بن مالک روایت کیا کہ سنہ ۹ھ کے اخیر میں عند رجوع النبی ﷺ من تبوک بھیجا گیا۔ کما اخرجہ ابن سعد فی الطبقات۔ اور ابن حجر نے کہا کہ سنہ ۱۰ھ میں قبل حج النبی ﷺ بھیجا تھا۔ کما ذکرہ البخاری فی اواخر المغازی۔ پھر حافظ ابن حجر نے کہا کہ اس روایت میں صوم و حج کا ذکر نہیں مع ان بعث معاذ کان فی آخر الامر اسکا جواب یہ کہ کما قالہ ابن الصلاح کہ اصل میں صوم و حج کا ذکر بھی تھا لیکن بعض راوی نے ان دونوں کو ذکر نہیں کیا۔ لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس سے تو کثیر احادیث پر اعتماد نہیں ہوگا اور کرمانی نے جواب دیا کہ صلوٰۃ و زکوٰۃ جب مکلف پر واجب ہوتا ہے تو ساقط نہیں ہوتا بخلاف الصوم فانہ

بحث الاختلاف فی نقل الزکوٰۃ من بلد الی بلد ۱۲

بحث دوم الاشکال فی علۃ ذکر الصوم والحج فی حدیث معاذ رضہ

یسقط بالفدیۃ والحج فان الغیر قد یقوم مقامہ فیہ۔ اس وجہ سے شارع کے اہتمام نماز و زکوٰۃ کے متعلق بہت زیادہ ہیں ولہذا کثر فی القرآن۔ یہی وجہ ہے کہ صوم و حج ارکان اسلام میں سے ہونیکے باوجود اُن دونوں کو ذکر نہیں کیا۔ اور شیخ الہندؒ نے فرمایا کہ جبکہ کلام بیان ارکان میں ہوتا ہے تو شارع وہاں ظل نہیں ڈالتا ہے بلکہ تمام ارکان کو ذکر کر دیتا ہے کما فی حدیث ابن عمر رضؓ بنی الاسلام علی خمس۔ اور جبکہ ارکان اسلام کی طرف دعوت دیجاتی ہے اگرچہ اس وقت صوم و حج بھی فرض ہو چکے ہوں لیکن ارکان ثلثہ ای شہادۃ و صلوٰۃ و زکوٰۃ پر اکتفا کرتے ہیں۔ کما فی قولہ تعالیٰ فان تابوا و اقاموا الصلوٰۃ و اٰتوا الزکوٰۃ، فی موضعین من سورۃ برأۃ مع ان نزولہا بعد فرض الصوم والحج قطعاً۔ جسکی حکمت یہ ہے کہ ارکان خمسہ میں سے ایک اعتقادی چیز ہے ای شہادۃ، اور ایک بدنی ہے ای صلوٰۃ اور ایک مالی ہے ای زکوٰۃ اب دعوۃ الی الاسلام میں مذکورہ تینوں پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ صوم و حج کو ان تینوں پر متفرع کیا جائیگا فان الصوم بدنی محض، والحج بدنی و مالی۔ یا چونکہ کلمۃ الاسلام اصل کفار پر شاق ہے ایسے ہی نماز بھی تکرر کی بناء پر باعث مشقت ہے اور طبیعت میں حب المال کی وجہ سے زکوٰۃ کی ادائگی بھی مشکل ہوتی ہے اس لئے ان تینوں کو ذکر کیا گیا۔ اگر مذکورہ ثلثہ کو اذعانی مرتبہ حاصل ہو جاوے تو اسکے لئے ان تینوں کے ماسوا آسان ہو جاویگا۔ اور حضرت علامہ عثمانی صاحب الفتح نے فرمایا کہ یہاں تمام ارکان اسلام کو شمار کرنا مراد نہیں کیونکہ وہ سب تو حضرت معاذؓ وغیرہ کو معلوم تھا بلکہ دو ایک ذکر کر کے طریق الدعوۃ الی الاسلام پر تنبیہ کرنا ہے کہ مجموعہ احکام کی طرف دفعۃً واحدۃً دعوۃ نہ دیوے بلکہ حکمت و موعظت و تلطیف و تدریج کا معاملہ اختیار کرے۔ کما ہو مفصل فی فتح الملہم ص۱۸۶

وفی حدیث ابی ھریرۃ رضؓ فانکم تظلمون خالداً۔ مراد یہ کہ خالد بن الولید رضؓ پر زکوٰۃ واجب نہیں کیونکہ انکا تمام مال فی سبیل اللہ وقف کیا گیا ہے تاہم تم اُن سے زکوٰۃ کا مطالبہ کر رہے ہو۔ دراصل واقعہ یہ ہے کہ ساعی زکوٰۃ حضرت خالد رضؓ کے پاس آلات حرب اور گھوڑا وغیرہ دیکھ کر سمجھا کہ یہ سب تجارت کیلئے ہے حالانکہ اسکو خالد نے فی سبیل اللہ وقف کیا تھا اور مال وقف میں زکوٰۃ نہیں ہوتی اسکے باوجود زکوٰۃ کا مطالبہ جو کیا گیا اسکو ظلم سے تعبیر کیا گیا۔ وقد قیل فی تاویلہ غیر ہذا والمختار ہو ہذا۔ یا مراد یہ کہ جس نے اپنے تمام مال کو فی سبیل اللہ بطور خیرات نفل دیدیا وہ واجبی زکوٰۃ سے کیونکر باز رہ سکتا ہے شاید کہ تم نے اُن پر کوئی ظلم کیا ہوگا۔ اور بہادر آدمی ظلم کو برداشت نہیں کر سکتا۔ اسی کے قریب طیبی رحمہ منقول ہے کہ جیسا کہ حاتم میں جود کے معنی ہیں ایسا ہی خالد کے لفظ کے ضمن میں شجاعت کے معنی ہے۔ اب مراد یہ کہ تم خالد کو خواہ مخواہ متہم کرتے ہو حالانکہ شجاعت و بخل ایک نفس حرہ میں جمع نہیں ہو سکتے۔ کما فی تعلیق الصبیح ص۲۸۴ ج۲ والاشعۃ ص۳۹۴ ج۲ اعتدہ جمع عتاد وہو ما یعد للحرب من السلاح و ما یعد لامر آخر ایضاً۔ کذا فی التعلیق و لیعنے ص۳۹۴

قولہ ومثلہا معہا۔ مراد یہ کہ حضرت عباس رضؓ چونکہ مالی تنگی میں تھے اس لئے اُن کی التماس کی بناء پر دو سال کی زکوٰۃ کو مؤخر کر دیا گیا اور امام کیلئے جائز ہے کہ بطریق نظر و مصلحت مہلت دیوے۔ اور حضورؐ نے یہ بھی فرمایا کہ اسکے وصول کا ذمہ دار میں ہوں۔ اور بعض نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ حضورؐ نے عباس رضؓ سے دو سال کے زکوٰۃ قبل الوجوب وصول کر لی تھی جب ساعی نے عباس سے زکوٰۃ طلب کیا تو حضورؐ نے فرمایا کہ قد وصل الی زکوٰتہ۔ کذا فی شرح المصابیح للمظہر یا مراد یہ کہ حضورؐ نے عباس سے نفاق فی سبیل اللہ کیلئے قرض نہیں لیا بلکہ دوسرے کسی کام کیلئے قرض لیا تھا پھر حلول صدقہ کے وقت اسکو صدقہ میں سے شمار کر لیا۔ وقولہ مثلہا ای فی کونہا فریضۃ عام آخر ولم یرد بہ المثلیۃ فی الاسنان والمقادیر فان ذلک یتغیر بزیادۃ المال ونقصانہ ولا یعرف ذلک الا بعد دخول عام آخر۔ وقد روی فی معناہ عن علی فی قصۃ عمر رضؓ و عباس رضؓ ان النبی ﷺ قال لعمر رضؓ اما علمت انا کنا احتجنا فاستسلفنا العباس صدقۃ عامین۔ کما فی کتب الفقہ مسنداً فیہ مقال۔

اور تورپشتی نے بعض سے نقل کیا کہ حضورؐ نے عباسؓ سے دو سال کے صدقہ ہی قرض لیا تھا۔ احدہما العام الذی شکاہ العامل فیہ والاخری صدقۃ عام آخر۔ اور قبل حلول الصدقۃ صدقہ کو وصول کر لینا شاید کہ یہ حضورؐ کی خصوصیات میں سے ہے۔ کمافی التعلیق ص۲۸۴ ج۲۔ اب اشکال یہ ہوگا کہ قبل وجوب الزکوٰۃ کس طرح ادا کیا گیا۔ تعجیل الزکوٰۃ قبل محلہا کے متعلق اختلاف یہ کہ مالک ولیث بن سعد کے نزدیک تعجیل الزکوٰۃ قبل وقتہا مکروہ ہے۔ حسن بصری کے نزدیک اعادہ کیا جاوے کالصلوٰۃ۔ اور اکثر اہل علم مثلاً امام اعظم وشافعی واحمد واسحٰق کے نزدیک اگر قبل الوقت دیا گیا تو کافی ہے کمافی العینی ص۳۹۶ ج۴۔ یہاں دلائل وغیرہ مذکور نہیں۔

الفصل الثانی:۔ فی حدیث جابرؓ سیأتیکم رکیب مبغضون:۔ یہاں مبغض کے لفظ بفتح الغین مع التشدید ہے۔ ہو الذی جعل بغیضاً فی قلوب الناس۔ والبغیض ضد الحبیب۔ یا مبغضون بسکون الباء مفعول من البغض الرجل احداً اذا کرہہ۔ مراد وہ عاملین ہیں کہ جن کو لوگ ان کی بدخلقی وتکبری کی بناء پر مبغوض رکھتے تھے۔ یا البغض طبعاً مراد ہے نہ شرعاً یعنی وہ عاملین بدخلق نہیں لیکن چونکہ عاملین لوگوں کے محبوب القلوب اموال کو لیتے ہیں اس لئے طبعی طور پر لوگ انہوں کو مبغوض سمجھتے تھے چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضورؐ نے سیأتی کا لفظ فرمایا کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عاملین حضورؐ کے فرستادہ ہیں اور حضورؐ تو ظالم ومتکبر کو عامل نہیں بناتے لہٰذا حقیقۃً وہ عاملین ظالم نہیں۔ اب قولہ علیہ السلام وان ظلموا ان ظلمتم کے معنی یہ ہیں کہ تمہارے زعم کے مطابق اگر وہ لوگ ظالم ہو بھی تو اس کا وبال انہیں پر ہوگا اگر وہ حقیقتہً ظالم ہوتے تو زکوٰۃ دینے والے کیلئے دعا کا حکم کیسے دیا گیا۔ کمافی التعلیق ص۲۸۴ ج۲۔

وفی حدیث عمرو بن شعیبؓ لا جلب ولا جنب:۔ الجلب بمعنی الجذب جس کی صورت یہ کہ ارباب الاموال کے جگہ سے کسی بعید مقام میں آکر عامل ٹھہرے۔ پھر ارباب الاموال کے پاس حکم دیوے کہ تم اپنی مویشی وغیرہ کو ہنکا کر یہاں میرے جائے قیام میں آکر لے آؤ تاکہ اس سے زکوٰۃ لی جاوے۔ اس سے حضورؐ نے منع فرمایا کیونکہ اس میں ارباب الاموال کیلئے تکلیف شاقہ ہے بلکہ حکم یہ ہے کہ عامل خود ارباب الاموال کی جگہ میں آکر زکوٰۃ وصول کرے۔ وہذا معنی قولہ علیہ السلام لا تؤخذ صدقاتہم الا فی دورہم۔ الجنب:۔ الجنوب التباعد۔ صورت یہ کہ ارباب الاموال اپنے جانور وغیرہ کو لیکر اپنے مواضع معہودہ سے کسی بعید جگہ میں چلے نہ جاوے۔ کیونکہ اس سے انکے پاس جانے وتلاش کرنے میں عامل کیلئے مشقت شدیدہ ہے بلکہ وہ اپنے معہود ومشہور مقام میں رہے۔ مذکورہ جلب وجنب تو زکوٰۃ کے متعلق ہوا باقی مسابقت ای گھوڑ دوڑ میں جَلَب یہ ہے کہ ان یتبع رجلاً فرسہ فیزجرہ ویجلب علیہ ویصیح خلفہ علی الجری فنہی عنہ۔ والجنب ان یجنب فرسا الی فرسہ الذی سابق علیہ فاذا فتر المرکوب تحول الی الجنوب۔ کمافی البذل ص۲۶ ج۳ والتعلیق ص۲۸۸ ج۲۔

فی حدیث ابن عمرؓ من استفاد مالاً:۔ اس بارے میں جو اختلاف ہے اس کے متعلق محل نزاع متعین کرنا چاہیے چنانچہ غنایہ ص۵۱۲ ج۱ وحاشیہ ہدایہ ص۱۷۳ ج۱ وترمذی ص۱۰۱ ج۱ وحاشیہ وعرف الشذی ص۲۷۲ ایسا ہی تعلیق الصبیح ص۲۸۸ ج۲ میں ہے کہ اگر کسیکے پاس کوئی مال ہو اس کے خلاف جنس کوئی مال مستفاد ہوا ہو تو اس مال مستفاد کو اصل مال کیساتھ بالاتفاق نہیں ملایا جاوے گا۔ مثلاً کسی کے پاس ابل ہو اثنا الحول میں بقر یا غنم مستفاد ہوا ہو تو اصل مال جو ابل ہے اسکے ساتھ نہیں ملایا جاوے گا بلکہ اس قسم کے مال مستفاد کیلئے مستقل طور پر حولان حول شرط ہے۔ اور اگر مال مستفاد من جنس اصل المال ہو پھر وہ دو قسم پر ہے۔ اول یہ کہ وہ مال مستفاد اصل مال کے سبب سے حاصل ہوا ہو۔ کالاولاد والارباح۔ تو اس قسم کے مال مستفاد کو بالاتفاق اصل مال کیساتھ منضم کرکے زکوٰۃ دیا جاوے۔ اس کیلئے مستقل حولان حول کی شرط نہیں۔ دوم یہ کہ من جنس الاصل جو مال مستفاد ہے وہ کسی سبب مقصود کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہو۔ مثلاً بصوت شراء یا ہبہ یا میراث جیسا کہ کسی کے پاس

بحث قولہ سیأتکم رکیب مبغضون ۱۲

بحث الجلب والجنب فی الزکوٰۃ والتسابق ۱۲

بحث الاختلاف فی زکوٰۃ مال المستفاد ومحل النزاع ۱۲

اتنے مقدار رسانہ ہو کہ جسپر زکوٰۃ واجب ہو، ہے تو اسی جنس کا مال سبب مقصود سے اثنا حول میں حاصل ہوا ہو تو اس میں اختلاف ہے کہ تعلیق الصبیح وغیرہ میں ہے کہ مال مستفاد من جنس الاصل ہو کر ..... ہو یکے بغیر زکوٰۃ واجب نہوگی فلایکون المال المستفاد تبعاً للمال الموجود۔ بدلیل حدیث ابن عمر رضہ انہ علیہ السلام قال من استفاد مالاً فلا زکوٰۃ فیہ حتی یحول علیہ الحول۔ رواہ الترمذی۔ لیکن امام اعظم و مالک و سفیان و حسن بصری و حسن بن صالح کے نزدیک وہ مال مستفاد اصل مال کے تابع ہوگا تو اگر اصل مال پر حولان حول ہووے تو مال مستفاد کو بھی اسکے تابع سمجھکر اسپر حولان حول شمار کیا جاوے گا۔ مثلاً اگر کسی کے پاس اسّی بکری ہو چھ ماہ کے بعد اکتالیس بکری مستفاد ہو تو اسّی بکری پر اگر حولان حول ہوگا تو تمام مال میں دو بکری واجب ہونگی کذا فی المرقاۃ۔ بدلیل ما رواہ الترمذی انہ علیہ السلام قال ان من السنۃ شہراً تؤدون فیہ زکوٰۃ اموالکم فما حدث بعد ذلک فلا زکوٰۃ فیہ حتی یجیٔ راس الشہر۔ غور کرنے کی بات ہے کہ جس مہینہ میں زکوٰۃ ادا کی جاتی ہے مال حادث ای مال مستفاد کی زکوٰۃ بھی اس مہینہ کے آنے پر دینے کا حکم دیا گیا۔ معلوم ہوا کہ مال مستفاد کیلئے حولان حول کی شرط نہیں ہے۔ فافہم۔ نیز امام محمدؒ کی کتاب الحج میں ہے کہ اگر کسیکو آج ایک ہزار روپیہ مستفاد ہوا ہو اور آئندہ کل دو ہزار روپیہ و بعد الغد تین ہزار روپیہ و بعد ذلک خمسۃ آلاف و بعد ذلک عشرۃ آلاف اگر ان اموال میں سے ہر ایک کیلئے الگ حولان حول کی شرط کی جاوے تو اس میں یقیناً تنگی ہوگی حالانکہ الدین یسر روایت میں ہے لہٰذا دفع حرج کیلئے یہی کہا جاوے گا کہ اصل مال پر حولان حول ہو کر اگر زکوٰۃ واجب ہو تو تمام مال پر واجب ہوگی۔ نیز حنفیہ کی جو رائے ہے وہ بعض صحابہ و تابعین سے بھی منقول ہیں کما ہو قول عثمان و ابن عباسؓ و حسن بصری و الثوری و حسن بن صالح، قال فی المغنی وہو قول مالک فی السائمۃ۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو ترمذی کی حدیث ذکر کی اسمیں عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم ضعیف راوی ہے۔ نیز اس میں جو مال مستفاد کے ذکر ہے اس سے وہ مستفاد مراد نہیں جو فقہاء کے درمیان اختلافی ہے بل المراد ہو المستفاد لغۃً۔ ای المال الحاصل ابتداءً فلا زکوٰۃ فیہ حتی یحول علیہ الحول۔ کما قالہ الشاہ الانور رح۔ لکذا فی العرف۔ نیز علت مجانسۃ کی بنا پر اس حدیث عام سے بالاتفاق اولاد و ارباح کو خارج کیا گیا۔ کذا اولاد و ارباح بالاتفاق مال اصلی سے منضم ہوگا۔ وہی مجانسۃ صورۃ متنازعۃ فیہا میں بھی ہے لہٰذا اسکو بھی خارج کر کے اصلی مال سے منضم اور اس کے تابع بنایا جاوے گا۔ فعموم الحدیث لیس بمراد بالاتفاق۔ کما فی فتح القدیر ج ۱ ص ۵۱۱۔

وفی حدیث عمرو بن شعیبؓ حتی تأکلہ الصدقۃ۔ عرف الشذی ص ۲۷۳ میں ہے کہ یتیم سے نابالغ بچہ مراد ہے، مات والدہ ام لا۔ زکوٰۃ مال الیتیم کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ عینی ص ۲۶۳ ج ۳ میں ترمذی کے حوالے سے ذکر کیا ایسا ہی تعلیق الصبیح ج ۲ ص ۲۸۹ وغیرہ میں ہے کہ مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ و اسحٰقؒ و عمرؓ و علیؓ و عائشہؓ و ابن عمرؓ کے نزدیک یتیم کے مال میں زکوٰۃ ہے۔ لحدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ انہ علیہ السلام قال الا من ولی یتیماً لہ مال فلیتجر فیہ ولا یترکہ حتی یأکلہ الصدقۃ۔ رواہ الترمذی۔ لیکن امام اعظم و اصحابہ و سفیان ثوری و ابن المبارک و شریک و سعید بن جبیر و نخعی و حسن بصری و ابو وائل و سعید بن المسیب وغیرہم کے نزدیک مال یتیم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ و ذکر حمید بن زنجویہ انہ مذہب ابن عباسؓ۔ و فی المبسوط وہو قول علیؓ بدلیل قولہ علیہ السلام رفع القلم عن ثلاثۃ عن الصبی حتی یحتلم و عن المجنون حتی یعقل، رواہ ابوداود و النسائی و الحاکم و صححہ۔ و قد ذکر محمد بن الحسن ان ابن مسعود سئل عن مال الیتیم فقال احص زکوٰۃ مالہ و لا تزکیہ فاذا بلغ فادفع الیہ مالہ۔ اور حسن بصریؒ نے تو عدم الزکوٰۃ علی مال الیتیم پر صحابہ کا اجماع نقل کیا خود حسن بصری سے بھی یہی منقول ہے۔ حیث قال لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ و قال سعید بن المسیبؒ لا تجب الزکوٰۃ الا علی من وجبت علیہ الصلوٰۃ و الصیام۔ **الجواب**:۔ اوّلاً تو وہ حدیث ہی ضعیف ہے،

قال الترمذیؒ وفی اسنادہ مقال لان المثنی بن الصباح الراوی ضعیف۔ وقال احمدؒ لایساوی شیئاً۔ وقال یحیٰی لیس بشیٔ وقال النسائی متروک الحدیث۔ نیز شمس الائمہ وغیرہ نے جواب دیا کہ اس حدیث میں صدقہ سے نفقہ مراد ہے ویؤیدہ اذا اضاف الاکل الی جمیع المال۔ والنفقۃ ہی التی تأکل جمیع المال۔ چنانچہ رکن الدین امام زادہ نے بھی کہا کہ الصدقۃ ہی النفقۃ۔ لقولہ علیہ السلام نفقۃ المرء علی عیالہ صدقۃ۔ اور اگر مالک و شافعی و احمد و بعض صحابہ کعمر و ابنہ و عائشہ رضؓ کا قول پیش کریں تو ہم اس کے مقابلہ میں دوسرے صحابی کا بن مسعود رضؓ بلکہ بقول حسن بصریؒ اجماع صحابہ پیش کرینگے کما فی حاشیۃ الترمذی ص۱۰۱ ج۱ والتعلیق والعینی والعرف۔ جس حدیث سے عمرو بن شعیبؓ کو ضعیف بتایا گیا اسکے متعلق ترمذی نے فرمایا کہ روی بعضہم ہذا الحدیث عن عمرو بن شعیب ان عمر رضؓ فذکر ہذا الحدیث۔ جواب یہ کہ ظاہراً تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ عمرو بن شعیب نے حضرت عمرؓ سے بلا واسطہ روایت کیا۔ حالانکہ ایسا ہی نہیں بلکہ اس حدیث کو دارقطنی و بیہقی نے بروایت حسین المعلم عن عمرو بن شعیب عن سعید بن المسیبؒ ان عمر بن الخطابؓ قال ابتغوا بامول الیتامی لاتاکلہا الصدقۃ۔ لیکن سعید المسیبؒ کا حضرت عمرؓ سے سماع میں اختلاف ہے والصحیح انہ لم یسمع منہ۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۱۸۵ ج۱ اور دارقطنی نے جو روایت مندل اسکو لایا مندل ضعیف ہے۔ کما قالہ احمد۔ کما فی الفتح۔

الفصل الثانی:۔ فی حدیث ابی ہریرۃؓ وکفر من کفر من العرب:۔ قاضی عیاضؒ سے منقول ہے کہ اہل ردۃ تین اقسام تھے۔ ایک قسم تو عبادت اوثان کی طرف عود کیا تھا۔ دوم وہ لوگ جنہوں نے مسیلۃ الکذاب اور اسود عنسی کے اتباع کی ہے۔ چنانچہ اہل یمامہ و دیگر جماعت نے تو مسیلمہ کی تصدیق کی تھی اور اہل صنعاء و دوسرے لوگوں نے اسود عنسی کی تصدیق کی۔ اور قسم سوم وہ لوگ کہ جو اسلام پر مستمر تو رہے لیکن اس تاویل سے کہ زکوٰۃ کے حکم حضورؐ کے زمانہ کیساتھ خاص ہے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا۔ اسی قسم سوم کے متعلق حضرت صدیق اکبر رضؓ و فاروق اعظمؓ کے درمیان مناظرہ ہوا ہے۔ اسی کو ابو محمد بن حزم نے کتاب الملل والنحل کے اندر اس طرح بیان کیا کہ حضورؐ کی وفات کے بعد اہل عرب چار قسم پر منقسم ہوگئے۔ ایک طائفہ تو بحالہ اسپر باقی رہا کہ جسپر حضورؐ کی مدت حیات میں تھے۔ وہم الجمہور دوم وہ طائفہ جو اسلام پر تو باقی رہا لیکن انہوں کی رائے یہ تھی کہ ہم شرائع کو قائم تو کرینگے لیکن ابو بکر کو زکوٰۃ ادا نہیں کرینگے ولا نعطی طاعۃ لاحد بعد النبی ص۔ یہ لوگ بھی کثیر ہیں لیکن طائفہ اولیٰ کی بہ نسبت کم ہیں۔ اور طائفہ ثالثہ وہ ہیں کہ جو کفر و ردۃ کا اعلان کر دیا کاصحاب طلیحہ و سجاح وہم قلیل بالنسبۃ لمن قبلہم۔ اور طائفہ رابعہ وہ ہیں کہ جنہوں نے توقف کیا کہ گذشتہ طوائف ثلثہ میں سے کسی کی اتباع نہیں کیا بلکہ اس انتظاری میں رہے کہ کون غالب ہو۔ اور صدیق اکبر نے اُن پر لشکر کشی کیا ہے۔ چنانچہ فیروز اور ان کے متبعین اسود عنسی کے بلاد پر غالب آکر اسکو قتل کر دیا اور خالد بن ولیدؓ کے ماتحت مسیلمہ یمامہ میں مقتول ہوا۔ اور طلیحہ ایسا ہی سجاح اسلام کی طرف عود کر آئے بلکہ اکثر مرتدین پھر مسلمان ہوگئے۔ انتہی قول ابن حزم۔ کما فی فتح الملہم ص۱۹۰ ج۱ مفصلاً بمالہ وما علیہ۔ وفی البذل ص۲۰۲ ج۲۔

اور حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ حدیث الباب میں دونوں قسم کو شامل کرنے کیلئے کفر کا اطلاق کیا وقال وکفر من کفر من العرب۔ لیکن یہ اطلاق منکرین کے حق میں حقیقۃً ہے اور دوسروں کے حق میں تغلیباً و مجازاً ہے یا تغلیظاً ہے۔ یا مراد یہ ہے کہ انہم قاربوا الکفر۔ یا مراد یہ کہ انہم شابہوا الکفار۔ یا کفران نعمت مراد ہے۔ اب اشکال یہ کہ جب وہ لوگ اس تاویل سے کہ ان الزکوٰۃ خاصۃ بزمن النبی ص، زکوٰۃ ادا نہیں کرنا چاہتے تھے تو ابو بکر صدیق نے ان کو جاہل سمجھ کر معذورین میں کیوں شمار نہیں کیا۔ جواب یہ کہ انہوں نے خود قتال برپا کیا تھا۔ جب صدیق اکبر ان کو رجوع کیلئے بلایا تو اصرار کرنے لگے۔ اس لئے صدیق اکبر نے ان سے قتال کیا ہے۔ یا ابن عمر رضؓ کی روایت میں ہے انہ علیہ السلام قال

بحث تفصیل الکفر و بعد وفات النبی ص ۱۲۰

بحث اطلاق الکفر علی مانع الزکوٰۃ ص ۱۲۰ و نفی الاعتراضات الواردۃ ص ۱۲۱

اُمرتُ اَن اُقاتل الناس حتّٰی یقولوا لا الٰہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ ویقیموا الصلوٰۃ ویؤتوا الزکوٰۃ۔ وفی روایۃ المعلّٰی بن عبد الرحمٰن حتّٰی یشہدوا ان لا الٰہ الا اللہ ویؤمنوا بما جئتُ بہ۔ یہ تو تمام شریعت کو شامل ہے کہ جسکے مقتضیٰ یہ ہے کہ کہ ماجاء بہ النبی علیہ السلام میں سے کسی ایک کا اگر انکار کیا ہو اور اسکو دعوت دینے کے باوجود وہ باز رہا اور قتال قائم کیا تو اسکے ساتھ مقاتلہ واجب ہے۔ پھر یہ اشکال کہ اس حدیث کے باوجود حضرت عمرؓ نے صدیق اکبرؓ سے مناظرہ کیوں کیا جواب یہ کہ عمرؓ کو صرف لا الٰہ الا اللہ تک مستحضر تھا آئندہ کے حصہ مستحضر نہ ہوتا ہوگا۔ ایسا ہی صدیق اکبرؓ کو بھی وہ حصہ مستحضر نہ تھا اس لئے قیاس اور عموم قولہ الا بحقہ کے ذریعہ سے استدلال کیا۔ کما فی العینی ج۱ ص۱۹۲۔ اور طیبیؒ نے کہا کہ عمرؓ نے قولہ علیہ السلام بحقہ کو غیر زکوٰۃ پر حمل کیا اس لئے ان کا استدلال حدیث سے صحیح ہے۔ اور ابو بکرؓ نے جواب دیا کہ وہ زکوٰۃ کو بھی شامل ہے کیونکہ نفس پر مال کے اعتبار سے یہ بھی ایک اسلامی حق ہے جیسا کہ بدن کے اعتبار سے نماز ایک اسلامی حق ہے۔ اب جو حکم دو شرط پر معلق ہو وہ صرف ایک سے حاصل نہیں ہوتا۔ یا حضرت عمرؓ نے یہ وہم کیا تھا کہ قتال تو کفر کی بنا پر ہوتا ہے یہاں تو کفر متحقق نہیں تو جواب دیا کہ یہ قتال کفر کی بنا پر نہیں بلکہ منع الزکوٰۃ کی وجہ سے ہے۔ ھٰذا کلہٗ فی فتح الملہم ص۱۹۰ ج۱ وتعلیق الصبیح ص۲۹۰ ج۲ و ص۲۹۱ ج۲

وعنہ حتّٰی یلقمہ اصابعہ :۔ علامہ طیبیؒ نے کہا کہ ماسبق میں گذرا کہ ان الشجاع یأخذ بلہزمتہ ای شدقیہ وخص ہہنا بالفم الاصابع۔ شاید اس میں راز یہ ہے کہ مانع اپنے ہاتھ سے مال کسب کرتا ہے اور شدقین سے فخر کرتا ہے اس لئے ان دونوں کو خاص کرکے ذکر کیا۔ یا کنّی بخیل کو قبض الید سے موصوف کیا جاتا ہے۔ کما یقال یدان مقبوضتہ واصابعہ مکفوفۃ اس لئے ذکر کیا گیا۔ اور ظاہر یہ ہے کہ ہر ایک کو اسکے غالب حالت کے مطابق عذاب دیا جاوے گا۔ ویحتمل ان مانع الزکوٰۃ یعذب بجمیع ما مرّ فی الاحادیث فیکون مالہ تارۃً یجعل صفائح وتارۃً یصوّر شجاعاً اقرع یطوّقہ وتارۃً یتبعہ ویفرّ منہ حتّٰی یلقمہ اصابعہ۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۲۹۱

وفی حدیث عائشۃ رضی من یری تعلّق الزکوٰۃ بالعین :۔ امام مالک وشافعی واحمد اور انکے متبعین کے نزدیک زکوٰۃ کا تعلق عین مال سے ہے ذمہ پر نہیں۔ اس لئے زکوٰۃ میں قیمت دینی جائز نہ ہوگی لقولہ ما خالطت الزکوٰۃ مالاً قطّ الا اھلکتہ۔ یہاں زکوٰۃ کے مال کی مخالطت مراد ہے تو زکوٰۃ کا تعلق عین مال سے ہوگا۔ نیز زکوٰۃ ایسی قربت ہے کہ جو متعلق بالمحل ہے لہٰذا اسکے غیر سے ادا نہ ہوگی کالہدایا والضحایا۔ امام اعظمؒ نے فرمایا کہ تعلق الزکوٰۃ بالمال زکوٰۃ دینے والے کے ذمہ کے اعتبار سے ہے اس لئے قیمت دینا جائز ہے اور تعلق زکوٰۃ بفقیر کی دلیل یہ ہے کہ فقیروں کو جو زکوٰۃ دینے کے حکم دیا گیا اس سے جس رزق کی طرف آیۃ کریمہ وَمَا مِن دَابَّۃٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلَی اللّٰہِ رِزْقُھَا میں اشارہ کیا گیا۔ اس رزق موعود کو پہنچانا ہے اور رزق اس چیز کو کہا جاتا ہے کہ جس سے کفایت ہو اور حوائج چونکہ مختلف قسم کے ہیں اس لئے رزق میں بھی اختلاف واقع ہوگا تو انسان کبھی عین مال کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ اور کبھی قیمت کی طرف۔ اس لئے سد حاجت فقیر جو زکوٰۃ کے مقصود ہے وہ چونکہ دونوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے اس لئے دونوں سے زکوٰۃ ادا کرنا جائز ہوگا۔ الجواب :۔ انہوں نے جو ما خالطت کی حدیث لایا۔ جواب یہ کہ اس کے مراد تو یہ ہے کہ صاحب مال ہو کر پھر بھی زکوٰۃ کی مال لیوے یا اپنے مال کی زکوٰۃ ادا نہ کرے۔ انہوں نے جو استدلال کیا وہ بالکل خلاف ظاہر ہے اور یہ جو کہا گیا کہ زکوٰۃ قربت متعلقہ بالمحل ہے لہٰذا ھدایا و ضحایا کی طرح اس کے غیر سے ادا نہ ہوگی۔ جواب یہ ہے کہ ہدایا وضحایا پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ ھدایا وضحایا میں تو اراقۃ دم ہی قربت ہے اور زکوٰۃ میں سد حاجت فقیر ہی مقصود وغرض ہے جو عین مال وقیمت دونوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اور تعلق

بحث الاختلاف فی تعلق الزکوٰۃ بالعین او بالذمۃ ۱۲

بحث قولہ حتّٰی یلقمہ اصابعہ ۱۲

زکوٰۃ بالذمہ ہونیکی صورت میں بھی مخالفت متحقق ہوتی ہے اگرچہ ظاہراً ہو لیکن حکماً و معنیً مخالطت ہے۔ لہٰذا وہ حدیث احناف کے مخالف نہیں۔ فافہم۔ کما فی التعلیق ص۲۹۲ ج۲ واشعۃ اللمعات ص۱۴۲ ج۲ وحاشیۃ المشکوٰۃ ص۱۵۷ ج۱ عن اللمعات۔

بَابُ مَا تَجِبُ فِيهِ الزَّكٰوةُ

بحث الاختلاف فی ان الصدقۃ تجب فی کل ما اخرجت الارض مع تحقیق الوسق

فی حدیث ابی سعید رض لیس فیما دون خمسۃ اوسق الخ۔ تورپشتی رح نے کہا کہ وسق ساٹھ صاع ہے وقال الخلیل الوسق حمل البعیر والوقر حمل البغال والحمار۔ ما اخرجت الارض میں وجوب صدقہ ای وجوب عشر کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ مالک و شافعی و احمد و صاحبین نے کہا کہ ما اخرجت الارض اگر ثمرہ باقیہ ہو کر پانچ وسق تک ہو تو اس میں عشر واجب ہے۔ ولیس فیما دون ذلک شئ بدلیل حدیث ابی سعید الخدری رض انہ علیہ السلام قال لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ۔ الحدیث متفق علیہ۔ لیکن امام اعظم رح و عمر بن عبد العزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی و زفر وغیرہم کے نزدیک ما اخرجت الارض قلیل ہو یا کثیر، اس میں عشر واجب ہے سواء سقی سیحاً او سقتہ السماء الا القضب الفارسی و الحطب و الحشیش۔ جسکی دلیل قولہ علیہ السلام یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔ و قولہ تعالیٰ واتوا حقہ یوم حصادہ۔ اس قسم کی تمام آیات قلیل ما تخرجہ الارض و کثیرہ کے تمام اصناف پر بجاب حق کیمتعلق عام ہے۔ اگرچہ لفظ حق مجمل محتاج الی البیان ہے۔ لیکن اسکے بیان احادیث میں ہے وہو العشر او نصف العشر۔ کما سیجئ انشاء اللہ تعالیٰ۔ کذا فی کتاب الاحکام للجصاص رح۔ علامہ عینی نے کہا کہ احناف بخاری کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ کما روی البخاری من حدیث الزہری عن سالم عن ابن عمر انہ علیہ السلام قال فیما سقت السماء والعیون او کان عثریاً العشر و ما سقی بالنضح نصف العشر۔ و روی مسلم عن ابی الزبیر عن جابر رض انہ علیہ السلام قال فیما سقت الانہار والغیم العشر۔ و فیما سقی بالسانیۃ نصف العشر۔ و روی ابن ماجہ عن معاذ بن جبل رض قال بعثنی النبی علیہ السلام الی الیمن فامرنی ان اخذ مما سقت السماء و ما سقی بعلاً العشر۔ و ما سقی بالدوالی نصف العشر۔ اس قسم کی تمام احادیث مطلق ہیں جسمیں خمسۃ وسق ہونے نہ ہونیکی کوئی تفصیل نہیں۔ واحتج الشیخ الانور رح لمذہب الاحناف بما روی الطحاوی عن جابر انہ علیہ السلام قال فی کل عشرۃ اقناء قنو یوضع فی المسجد للمساکین ہذا حدیث قوی اخرجہ الحافظ فی فتح الباری عن ابن خزیمۃ فی الموضعین۔ و فی کتاب الاحکام للرازی روی معاذ و ابن عمر رض وجابر عن النبی صلی اللہ علیہ السلام ما سقت السماء ففیہ العشر۔ و ما سقی بالسانیۃ فنصف العشر۔ وہذا خبر تلقاہ الناس بالقبول واستعملوہ فہو فی حیز التواتر وعمومہ یوجب الحق فی جمیع الخارج۔ وقد روی ابن کثیر فی تفسیر سورۃ الانعام عن جابر انہ علیہ السلام امر من کل جاد عشرۃ اوسق من التمر بقنو یعلق فی المسجد للمساکین۔ وہذا اسناد جید قوی۔ اور آثار سے بھی یہی ثابت ہے۔ کما اخرج عبد الرزاق عن عمر بن عبد العزیز رض قال فیما انبتت الارض من قلیل او کثیر العشر۔ واخرج نحوہ عن مجاہد و ابراہیم النخعی وہو مروی عن ابن عباس رض ایضاً۔ اس قسم کی کثیر آیات و احادیث و آثار کی بنا پر ابو بکر ابن العربی نے عارضۃ الاحوذی میں کہا کہ اقوی المذاہب فی ہذہ المسئلۃ مذہب ابی حنیفۃ رح دلیلاً و احوطہا للمساکین و اولاہا قیاماً شکراً للنعمۃ وعلیہ یدل عموم الآیۃ والحدیث۔ کذا فی البنایۃ للحافظ العینی رح۔

الجواب: اگر حضور رح سے دو ایسی خبر مروی ہو کہ جن میں سے ایک عام ہے دوسری خاص۔ اور فقہاء کرام ایک کو استعمال کیا ہو اور اسکو تلقی بالقبول بھی کیا گیا ہو تو جسکے استعمال پر اتفاق ہوا ہے وہ اس مختلف فیہ حدیث پر قاضی اور اسپر راجح ہوگا۔ چنانچہ عشر کے متعلقہ حدیث کے استعمال پر اتفاق ہے۔ اور انہوں نے مقدار کی متعلق جو حدیث لایا اسکے استعمال کے

متعلق اختلاف ہے فکون حدیث العشر علی عمومہ اولی۔ نیز ابوجعفر محمد بن علی اور ضحاک کی روایت میں ہے کہ انما قال لانسخت الزکوۃ کل صدقۃ فی القرآن۔ اب انہوں کی حدیث میں جو خمسۃ اوسق کے مقدار کا بیان ہے ممکن ہے یہ اُن حقوق میں معتبر ہو کہ اوّلاً واجب تھا پھر منسوخ ہوگیا۔ جب اس میں نسخ کا احتمال ہے لہٰذا اس سے آیات اور احادیث متفقہ کی تخصیص جائز نہ ہوگی۔ نیز جمہور نے جو حدیث ذکر کیا وہ خبر واحد ہے جو کتاب اللہ و خبر مشہور کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ اور علامہ عینی و صاحب ہدایہ وغیرہما نے یہ جواب دیا کہ اس حدیث میں لفظ صدقہ ہے اس سے عشر مراد نہیں بلکہ زکوۃ مراد ہے۔ لان مطلق اسم الصدقۃ لاینصرف الا الی الزکوۃ المعہودۃ۔ والاحناف ایضاً یقولون بہ بان مادون خمسۃ اوسق من طعام او تمر للتجارۃ لاتجب فیہ الزکوۃ مالم تبلغ قیمتہا مائتی درہم۔ اور اس لفظ صدقہ کو زکوۃ پر حمل کر کے بقدر الامکان تمام دلائل پر عمل کرنا اولی بھی ہے لان الاعمال افضل من الاہمال۔ چنانچہ اس حدیث میں جو اواق من الورق و ذود من الابل کے متعلق لفظ صدقہ وارد ہوا ہے وہاں جیسا کہ صدقہ سے زکوۃ مراد ہے یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ اگر یہ اشکال کیا جاوے کہ احناف جو احادیث لائے وہ سب مجمل ہیں اور حدیث لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ اس کی تفسیر ہے تو دونوں میں کوئی تعارض نہیں فلا نسخ۔ جواب یہ ہے کہ مجمل تو وہ ہے کہ مالا یُعرف مرادہٗ بصیغتہ لا بالتأمل ولا بغیرہ۔ لہٰذا احناف کی حدیث مجمل نہیں بلکہ عام ہے کیونکہ کلمہ ما الفاظ عموم میں سے ہے۔ اور اس حدیث عام کو خاص بھی نہیں کیا جائیگا کیونکہ ان کی حدیث میں نسخ کا احتمال ہے کما مر وایضاً اجراء العام علی عمومہ اولی من التخصیص لان فیہ اخراج بعض ما تناولہ العام ان یکون مراداً۔ ہذا کلہ فی التعلیق ج ۱ ص ۴۴۴ والفتح ج ۳ ص ۳ والبنایہ ج ۳ ص ۲۷ والتعلیق ج ۲ ص ۳۰۱ وغیر ذلک

وفی حدیث ابی ہریرۃ رض لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ۔ عبد و فرس کی زکوۃ کے متعلق جو اختلاف ہے اسکا محل نزاع اوّلاً معین کرنا چاہئے چنانچہ عینی ج ۳ ص ۲۸۵ و فتح الملہم ج ۳ ص ۹ میں بدائع سے نقل کیا کہ گھوڑا اگر رکوب یا حمل یا جہاد کیلئے ایسا ہی غلام اگر خدمت کیلئے ہو تو بالاجماع اسمیں زکوۃ نہیں۔ اور اگر فرس و عبد تجارت کیلئے ہوں تو اس میں بالاجماع زکوۃ واجب ہے۔ اور اگر دودھ و توالد تناسل کیلئے ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مالک و شافعی و احمد و اسحٰق و اہل ظاہر و سعید بن المسیب و عمر بن عبدالعزیز و مکحول و عطاء و ثوری و زہری اور صاحبین وغیرہم کے نزدیک اسمیں زکوۃ نہیں ہے کما فی الترمذی والعمل علیہ الی ہذا حدیث ابی ہریرۃ عند اہل العلم انہ لیس فی الخیل السائمۃ ولا فی الرقیق الخ۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال لیس علی المسلم صدقۃ فی عبدہ ولا فی فرسہ متفق علیہ۔ لیکن امام اعظم و ابراہیم نخعی و حماد بن ابی سلیمان و زفر رح کے نزدیک خیل المتناسلہ میں زکوۃ واجب ہے۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ حضرت زید بن ثابت کا بھی یہی مذہب ہے۔ بدلیل ما رواہ مسلم مطولاً من حدیث سہیل بن ابی صالح عن ابی ہریرۃ رضہ انہ قال ما من صاحب کنز لا یؤدی زکوتہ الا حمی علیہ فی نار جہنم الخ، وفیہ الخیل ثلثۃ فہی لرجل اجر ولرجل ستر ولرجل وزر، الحدیث۔ ثم قال النبی ﷺ اما الذی ہی لہ ستر فالرجل یتخذہا تکرما وتجملا ولا ینسی حق ظہورہا وبطونہا فی عسرہا ویسرہا۔ یہاں حق سے زکوۃ مراد ہے جیسا کہ دوسرے اموال زکویہ میں بھی حق ہوتا ہے۔ واخرج الطحاوی عن الزہری ان السائب بن یزید اخبرہ قال رأیت ابی یقوم الخیل ویدفع صدقتہا الی عمر بن الخطاب واخرجہ الدارقطنی ایضاً وابو عمر فی التمہید وہکذا اخرجہ ابن ابی شیبۃ وقال ابو عمر الخبر فی صدقۃ الخیل عن عمر صحیح من حدیث الزہری عن السائب وقال ابن رشد المالکی فی القواعد قد صح عن عمر انہ کان یأخذ الصدقۃ عن الخیل۔ وروی ابن عبدالبر باسنادہ ان عمر رض قال لیعلی ابن امیۃ تأخذ من کل اربعین شاۃ شاۃ ولا تأخذ من الخیل شیئاً بل خذ من کل فرس دینارا یعنی گھوڑا کی زکوۃ میں گھوڑا نہیں لیا جائیگا بلکہ ہر گھوڑے کے بدلہ میں ایک ایک دینار لیا جائیگا۔ وروی ابو یوسف عن جابر رض انہ علیہ السلام قال فی الخیل فی کل فرس دینار۔ ذکرہ فی الامام عن الدارقطنی۔ ورواہ ایضاً ابو بکر الرازی۔ وروی الدارقطنی فی سننہ عن ابی اسحٰق عن حارثۃ قال جاء ناس من اہل الشام الی عمر رض فقالوا انا قد اصبنا اموالاً خیلاً ورقیقاً وامانۃ

فنحب ان نزکیہ فقال عمر رض ما فعلہ صاحبی قبلی فافعلہ انا ثم استشار اصحاب النبی ص فقالوا حسن الحدیث۔ یہاں حضرت عمر رض و تمام صحابہ کے اجماع سے زکوٰۃ الخیل والرقیق ثابت ہوئی اور اجماع بھی اجماع سکوتی نہیں بلکہ صحابہ حسن فرماتے ہیں۔ وفی الاسرار للدبوسی لما سمع زید بن ثابت حدیث ابی ہریرۃ رض ولا فی فرس صدقۃ، قال صدق النبی ص ولکنہ اراد فرس الغازی۔ واما ما طلب نسلہا ورسلہا ففیہا الزکوٰۃ فی کل فرس دینار او عشرۃ دراہم۔ وقال ابو یزید ومثل ہذا لا یعرف قیاسا فثبت انہ مرفوع واخرج ابن ابی شیبۃ فی مسندہ بسند جید عن عمر رض انہ قال فی الحدیث الطویل فلا اعرفن احدکم یاتی یوم القیامۃ یحمل فرسا لہ حمحمۃ ینادی یا محمد یا محمد فاقول لا املک لک من اللہ شیئا قد بلغت۔ اس سے بھی وجوب زکوٰۃ ثابت ہوتا ہے۔ کما فی الجوہر النقی۔ وروی محمد بن الحسن فی کتاب الآثار اخبرنا ابو حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم النخعی انہ قال فی الخیل السائمۃ التی تطلب نسلہا ان شئت فی کل فرس دینار او عشرۃ دراہم۔ اس قسم کی احادیث وآثار کی بنا پر امام اعظم رح کے قول یہی ہے کہ اذا کانت الخیل سائمۃ ذکورا واناثا فصاحبہا بالخیار ان شاء اعطی عن کل فرس دینارا وان شاء قومہا واعطی عن کل مائتی درہم خمسۃ دراہم۔ کما ہو مروی عن عمر رض ولیس فی ذکورہا منفردۃ زکوٰۃ لانہا لا تتناسل وکذا فی الاناث المنفردات۔ اور امام سے اس میں بھی وجوب زکوٰۃ کے متعلق ایک روایت ہے۔ کما فی الہدایہ۔ وفی المحیط المشہور عدم الوجوب فیہا۔ کما فی العینی ج ۳ ص ۳۸۵

الجواب: ابوہریرہ رض کی حدیث میں جو عدم زکوٰۃ کے متعلق ہے اس سے وہ گھوڑا مراد ہے کہ جو رکوب و خدمت کیلئے ہو چنانچہ تمام ائمہ کرام اسکو تسلیم کرتے ہیں کہ اس حدیث میں عبد سے عبید الخدمۃ مراد ہے۔ اس لئے امام اعظم رح نے کہا کہ جب عبد سے خدمت کی عبد مراد ہوا تو خیل سے بھی خیل الرکوب والخدمۃ مراد ہوگا کہ جس پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہیں ہوتا ہے۔ تکون الجملتان القرینتان متناسبتین۔ کما قالہ الشاہ الانور رح۔ ہذا کلہ فی عرف الشذی ص ۲۷۱ والعینی ص ۳۸۳ ج ۳ وفتح الملہم ج ۳ ص ۳ وتعلیق الصبیح ج ۲ ص ۲۹۳ وبذل المجہود ج ۳ ص ۲۷ والاشعۃ ج ۲ ص ۵۔

وفی حدیث انس رض فاذا زادت علی عشرین ومائۃ:۔ زکوٰۃ الابل کے متعلق جو تفصیل مائۃ وعشرین تک تمام کتب حدیث وفقہ میں ہے اس میں حضرات ائمہ کے کوئی اختلاف نہیں وعلیہا اتفقت الاخبار عن کتب الصدقات التی کتبہا رسول اللہ صلعم۔ اسکے اعادہ تطویل لاطائل کے قبیل سے ہوگا بلکہ مائۃ وعشرین پر اگر زائد ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مالک وشافعی واحمد کے نزدیک مائۃ وعشرین کے بعد ہر چالیس میں ایک بنت لبون ہے اور ہر پچاس میں ایک حقہ ہے۔ کما فی حدیث انس رض فاذا زادت علی مائۃ وعشرین ففی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقۃ۔ رواہ البخاری۔ لیکن انہوں کے اندر بھی کچھ اختلاف ہے کہ شافعی رح نے کہا کہ اگر مائۃ وعشرین پر ایک بھی زائد ہو تو اس میں تین بنت لبون ہوگا الی مائۃ وثلثین ثم مذہبہ کمذہب مالک رح۔ واستدل الشافعی بالحدیث الذی ذکرہ ابو داود وابن المبارک انہ علیہ السلام قال اذا زادت الابل علی مائۃ وعشرین واحدۃ ففیہا ثلاث بنات لبون۔ وہذا صریح فی الباب۔ یہی احمد رح کے بھی ایک قول ہے۔ اور مالک کے نزدیک مائۃ وعشرین سے جو زائد ہو اس میں کوئی چیز واجب نہیں۔ حتی مائۃ وثلثین ففیہا حقۃ وبنتا لبون کیونکہ اسمیں ایک مرتبہ خمسون اور دو مرتبہ اربعون پایا گیا۔ وفی مائۃ واربعین حقتان وبنت لبون وفی مائۃ وخمسین ثلاث حقاق اسی طرح ہر اربعین پر بنت لبون اور ہر خمسین پر حقہ ہوتا رہے گا۔ وہو مذہب احمد رح۔ لیکن امام اعظم رح وابراہیم نخعی وسفیان ثوری کے نزدیک مائۃ وعشرین کے بعد استیناف فریضہ ہوگا۔ پس اگر مائۃ وعشرین پر پانچ زائد ہوا ای مائۃ وخمس وعشرین مائۃ وثلثین تک دو حقہ ایک بکری ہے اگر مائۃ وثلثین ہو تو اس میں دو حقہ دو بکری اور مائۃ وخمس وثلاثین میں دو حقہ تین بکری اور مائۃ واربعین میں دو حقہ چار بکری اور مائۃ وخمس واربعین میں مائۃ وخمسین تک ایک بنت مخاض ہے۔ اور مائۃ وخمسین میں تین حقہ ہے۔ پھر استیناف فریضہ ہوگا کہ اگر اسپر پانچ زائد ہوا ای مائۃ وخمس وخمسین میں

بحث الاختلاف فی زکوٰۃ الابل مع بیان الفرق فی الاستیناف ۱۲

تین حقہ ایک بکری اور مائۃ وستین میں تین حقہ دو بکری اور مائۃ وخمس وستین میں تین حقہ تین بکری اور مائۃ وسبعین میں تین حقہ چار بکری اور مائۃ وخمس وسبعین میں تین حقہ ایک بنت مخاض اور مائۃ وست وثمانین میں تین حقہ ایک بنت لبون اور مائۃ وست وتسعین میں مائتین تک چار حقہ ہیں پھر استیناف فریضہ اس طریقہ پر ہوگا کہ جو مائۃ وخمسین کے بعد ہوا تھا۔ کیونکہ مائۃ وعشرین کے بعد مائۃ وخمسین تک جو استیناف اوّل ہے اس میں بکری اور بنت مخاض کے بعد حقہ آگیا تھا، بنت لبون کی نوبت ہی نہیں آئی کیونکہ عشرین کے عدد مائۃ کے ساتھ چلا گیا تھا۔ بخلاف استیناف ثانی کے جو مائۃ وخمسین کے بعد شروع ہوا اس میں بکری کے بعد بنت مخاض پھر بنت لبون پھر حقہ ہے۔ مائتین کے بعد جتنے استیناف بھی ہو وہ استیناف ثانی کی طرح ہوتا رہے گا۔ استینافوں کے درمیان یہی فرق ہے کہ استیناف اول جو مائۃ وعشرین سے لے کر مائۃ و خمسین تک ہے اس میں بنت لبون نہیں تھا۔ اور استیناف ثانی جو مائۃ وخمسین سے مائتین تک ہے اس میں بنت لبون بھی ہے آئندہ تمام استیناف اس استیناف ثانی کے طریقہ پر ہوگا۔ بہرحال المائۃ وعشرین کے بعد استیناف فریضہ کی دلیل حدیث قیس بن سعد قال قلت لابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم اخرج لی کتاب الصدقات الذی کتبہ النبی علیہ السلام لعمرو بن حزم فاخرج کتابا فی ورق وفیہ اذا زادت الابل علی مائۃ وعشرین استوفت الفریضۃ فما کان اقل من خمس وعشرین ففیہا الغنم فی کل خمس ذود شاۃ وروی بطریق شاذ، اذا زادت الابل علی مائۃ وعشرین فلیس فی الزیادۃ شیء حتی تکون خمسا۔ فاذا کانت مائۃ وخمسا وعشرین ففیہا حقتان وشاۃ۔ وھذا نص فی الباب۔ وروی عن عاصم بن ضمرہ عن علی رض فی حدیث الصدقۃ فاذا زادت الابل علی عشرین ومائۃ ترد الفرائض الی اولہا۔ والقول باستیناف الفریضۃ بعد مائۃ وعشرین مشہور عن علی وابن مسعود رض۔ وقد ذکر ابن الہمام فی شرح الہدایہ ص۴۹۵ مفصلا کتب الصدقات من النبی علیہ السلام منہا کتاب الصدیق ومنہا کتاب عمر بن الخطاب رض، اخرجہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ ومنہا کتاب عمرو بن حزم، اخرجہ النسائی۔ وابو داؤد فی المراسیل ان مذکورہ کتب کے اندر استیناف فریضہ کا ذکر ہے۔ **الجواب**: انہوں نے جو فی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقہ کی حدیث ذکر کی جواب یہ کہ اسپر احناف کے عمل بھی ہے فان الواجب فی الاربعین ما ہو الواجب فی ست وثلاثین۔ والواجب فی الخمسین ما ہو الواجب فی ست واربعین اور مادون میں جو بکری و بنت مخاض وغیرہ کا ذکر ہے وہ حدیث اس کی نفی نہیں کرتا۔ تو گویا کہ ہر قسم کی احادیث پر حنفیہ کے عمل ہوا۔ ایسا ہی ہر باب میں ہے۔ تو حقیقی طور پر حنفیہ ہی عامل بالسنۃ ہیں کثر اللہ سوادہم۔ ہذا کلہ فی العینی ص۳۶۵ والبذل ص۱۱ والتعلیق ص۲۹۷ وفتح القدیر ص۴۹۵ وغیر ذلک من الشروح المعتبرۃ۔

قولہ ولا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع:۔ اس کے تاویل وتوجیہ میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے چنانچہ امام مالک نے اس کی تفسیر کی متعلق لکھا کہ لا یجمع بین متفرق بایں طور کہ تین آدمی میں سے ہر ایک کو چالیس چالیس بکری ہو تو اس میں سے تو تین بکری مصدق کو ملیں گی لیکن مصدق آنیکے بعد بکری کے مالکوں نے تمام بکری کو جمع ومخلوط کر دیا۔ تاکہ ایک سو بیس بکری سے صرف ایک بکری لیجاوے۔ اس جمع سے منع کر دیا گیا۔ ولا یفرق بین مجتمع، بایں طور کہ تین آدمی سے ہر ایک کے لئے ایک سو ایک بکری ہو کہ جس سے مصدق تین بکری لے گا۔ لیکن مالکوں نے ان تین سو بکری کو متفرق کر دیا تاکہ اس سے صرف دو بکری دینا پڑے وہو قول الثوری والاوزاعی۔ اور امام شافعی نے اس کی تفسیر کے متعلق فرمایا کہ "لا یجمع بین متفرق" بایں طور کہ ایک آدمی کو ایک سو ایک بکری ہو اور دوسرے آدمی کو بھی ایک سو ایک بکری ہو۔ اگر مصدق ان تمام بکریوں کو متفرق طور پر رکھے تو اس میں دو بکری واجب ہے۔ اور اگر مصدق اسکو مجتمع کرلے تو اس میں تین بکری واجب ہونگی اس لئے حضور نے فرمایا کہ مجتمع کرکے تین بکری مت لو۔ "ولا یفرق بین مجتمع" بایں طور کہ ایک سو بیس بکری میں تین آدمی شریک ہو تو بقول شافعی اس میں اتحاد راعی ومرعی وغیرہ کی وجہ سے ایک بکری واجب ہے۔ کما سبق۔

مبحث الزکوٰۃ

لیکن مصدق اگر اسکو متفرق کردے تو تین چالیس پر تین بکری واجب ہونگی لہٰذا حضورؐ نے اس تفریق کرنے سے منع کردیا وقد روی ہذا القول عن الطحاوی عن المزنی عن الشافعی اَب مالک و شافعی کے قول کے مطابق معنی تو ایک ہوا۔ لیکن صرف اتنا فرق ہے کہ شافعیؒ نے جمع و تفریق کے حکم و خطاب کو مصدق کی طرف متوجہ کیا کہ مصدق کو ان دونوں سے منع کیا گیا ہے۔ کما حکاہ الداؤدی عن الشافعی فی کتاب الاموال۔ اور امام مالکؒ نے اُن دونوں کے خطاب کو بکری کے مالک کی طرف متوجہ کیا کما ہو ظاہر عن تفسیرہما۔ اور امام اعظمؒ نے فرمایا کہ "لایجمع بین متفرق" بایں طور کہ دو آدمی مل کر چالیس بکری کے مالک ہیں اگر مصدق اسکو مجتمع کرلے تو ایک بکری واجب ہوگی اور اگر متفرق رکھے تو کچھ واجب نہیں ہوگا کیونکہ ہر ایک مالک کو نصاب کے برابر بکری نہیں ہے اس لئے حضورؐ نے فرمایا کہ "لایجمع بین متفرق" و "لایفرق بین مجتمع" بایں طور کہ ایک آدمی کو ایکسو بیس بکری ہے تو اگر مصدق اسکو اربعین اربعین کرکے متفرق کردے تو اس میں تین بکری واجب ہونگی حالانکہ مالک ایک ہی آدمی ہے کہ جسپر ایک بکری ہونا چاہئے۔ اس لئے حضورؐ نے فرمایا کہ "لایفرق بین مجتمع" تو امام اعظمؒ ملک کا اعتبار کرتے ہیں۔ کما فی المبسوط۔ والمراد من الجمع والتفریق باعتبار الملک لا باعتبار المکان۔ لاجماعنا علی ان النصاب اذا کان فی ملک واحد یجمع۔ وان کان فی امکنۃ متفرقۃ۔ فدل علی ان المتفرق فی الملک لایجمع فی حق الصدقۃ۔ ہذا کلہ فی العینی ص۳۵۴ ج۴ والتعلیق ص۲۹۹ ج۲

قولہ ۴ وما کان من خلیطین الخ، ماقبل میں جو جمع و تفریق کی بحث گذری وہ جمع و تفریق مالک و شافعی و احمدؒ کے نزدیک مکان کے اعتبار سے ہوگی اور مذکورہ ائمہ ثلثہ فرماتے ہیں کہ جمع و تفریق میں متعدد شرائط ہیں جن میں سے اتحاد فی المرعیٰ والمسرح والمراح والمحلب والمحل وغیرہا، اسی جمع کو خلطہ۔ الجوار کرکے نام رکھتے ہیں۔ مثلاً ایک آدمی کو بیس بکری ہو اور دوسرا کو بھی بیس بکری ہو کہ وہ سب بکریاں ایک ہی مکان میں مخلوط بخلطہ۔ الجوار ہوکر ہیں تو چونکہ ائمہ ثلثہ مذکورہ خلطہ۔ الجوار کو مؤثر فی الحکم مانتے ہیں۔ اس لئے وہ حضرات کہتے ہیں کہ ان بکریوں میں ایک بکری زکوٰۃ میں واجب ہوگی۔ پھر جسکے حصہ سے مصدق نے بکری لیا ہے وہ اپنے شریک سے بقدر حصہ لے لیگا۔ تو شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک اگر اسباب اساسۃ متحد ہوں بان یکون الراعی والمرعیٰ والماء والمراح والکلب والفحل واحداً۔ اور دونوں خلیطا ای شریک وجوب الزکوٰۃ کے اہل بھی ای دونوں مسلمان ہوں تو ان دونوں کے مال کو ایک آدمی کے مال کی طرح شمار کیا جاویگا۔ اگرچہ ہر ایک پر علی الانفراد زکوٰۃ واجب نہ ہو لیکن بعد الخلط بخلطۃ الجوار اگر نصاب کامل ہوا ہو تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے لقولہ ۴ لایجمع بین متفرق ولایفرق بین مجتمع الخ۔ یہاں حضورؐ نے جمع المتفرق و تفریق المجتمع سے منع کرکے جمع و تفرق کا اعتبار کیا ہے۔ تو اگر شریکین میں سے ہر ایک کے حق میں اشتراط نصاب کیلئے حال الجمع کو حال الانفراد پر اعتبار کیا جاوے، یعنی اگر یہ کہا جاوے کہ حال الانفراد میں جیسا کہ کامل نصاب ہونیکی شرط ہے ایسے ہی بحالت جمع بھی وہی شرط معتبر ہوگی۔ تو ابطال معنی الجمع والتفریق ہوگی کا حضورؐ نے اعتبار کیا تھا۔ اس لئے بحالت جمع ای بحالت الخلط بخلطۃ الجوار، ہر ایک پر علی الانفراد نصاب کامل ہوکر زکوٰۃ واجب ہونیکی ضرورت نہیں۔ لیکن امام اعظم و سفیان ثوری خلطۃ۔ الجوار کے اعتبار نہیں کرتے بلکہ جمع و تفریق باعتبار ملک کے اعتبار کرتے ہیں۔ اسی جمع باعتبار ملک کو خلطۃ الشیوع کرکے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً دو آدمی وصیت یا ارث یا بیع کی بناء پر ۴۰ بکری کے مالک ہوں تو اس میں دو بکری ہوگی۔ چنانچہ بدائع میں ہے کہ اگر سائمہ جانور دو آدمی کے درمیان مشترک ہو تو احناف کے نزدیک جیسا کہ بحالت انفراد کمال نصاب کے اعتبار ہے ایسا ہی بحالت شرکت بھی ہر ایک کے حق میں کمال نصاب کا اعتبار ہوگا۔ تو اگر شریکین میں سے ہر ایک کے حصہ نصاب کو پہونچے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔ بدلیل قولہ ۴ لیس فی سائمۃ المرء المسلم اذا کانت اقل من اربعین صدقۃ۔ تو یہاں اقل من اربعین میں مطلقاً بحالت شرکت ہو یا بحالت انفراد، وجوب زکوٰۃ کی نفی کی گئی تو معلوم ہوا کہ شریکین میں سے ہر ایک کے حق میں وجوب زکوٰۃ کیلئے کمال نصاب

بحث الاختلاف فی قولہ وما کان من خلیطین بان السراد بقولہ خلطۃ الجوار ام خلطۃ الشیوع ۱۲

شرط ہے۔ نیز حق تعالیٰ نے زکوٰۃ کو بھی صلوٰۃ وصیام وحج کی طرح ذکر کیا ہے۔ فقال تعالیٰ واقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ ومن شہد منکم الشہر فلیصمہ، وللہ علی الناس حج البیت الآیۃ۔ توجیسا کہ ہر ایک آدمی بغیر اختلاط وبدون شرکت علی وجہ الانفراد ان کاموں کے مکلف ہے ایسا ہی زکوٰۃ میں بھی ہوگا۔ مثلاً جیسا کہ خلطہ سے استطاعۃ کا فائدہ حاصل نہونیکی بنا پر حج واجب نہیں ہوتا ہے ایسا ہی خلطہ سے غنی حاصل نہونیکی بنا پر زکوٰۃ بھی واجب نہوگا۔ کما فی التعلیق ج۱ ص۳۰۱ نیز قولہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے حکم ملک پر موقوف ہے۔ کیونکہ تطہیر غیر کے مال سے نہیں ہوگی بلکہ اپنے مملوکہ مال سے ہوتی ہے۔ نیز ایک ملک کے نصاب اگرچہ امکنہ متفرقہ میں ہو، تاہم اسکو جمع کرکے بالاجماع زکوٰۃ لی جاویگی معلوم ہوا کہ ملک ہی کا اعتبار ہے نہ مکان وغیرہ کا۔ کما فی المبسوط۔ **الجواب** انہوں نے جو جمع وتفرق کی حدیث نقل کیا وہاں ملک کے اعتبار سے جمع وتفرق مراد ہے، مکان کے اعتبار سے نہیں لاجماع علی ان النصاب الواحد اذا کان فی مکانین تجب الزکوٰۃ فیہ فکان المراد من التفرق فی الملک۔ ہذا کلہ فی العرف ص۲۶۷ والعینی ص۳۵۵ والتعلیق ج۱ ص۳۰۱ والبدل ج۳ ص۱۳

قولہ فانہما یتراجعان بالسویۃ ۔ جمہور ائمہ ثلثہ جو خلطہ الجوار کو مؤثر فی الزکوٰۃ مانتے ہیں اس خلطہ الجوار کے مطابق تراجع بالسویہ کے صورت یہ ہے کہ ساعی جب ایک شریک کے مال سے زکوٰۃ وصول کرلیا تو وہ دوسرے شریک پر اسکے حصہ کے مطابق رجوع کریگا۔ مثلاً اگر دو آدمی چالیس بکری میں شریک ہو کر ہر ایک کے بیس بیس بکری ہے اور مصدق اگر ایک شریک سے ایک بکری لے گیا تو جسکے مال لے گیا وہ اپنے دوسرے شریک سے نصف بکری کی قیمت لے لیگا۔ وھذہ تسمی خلطۃ الجوار کہ اس میں ہر ایک مالک کے پاس کامل نصاب نہونے کی باوجود ائمہ ثلثہ زکوٰۃ کے قائل ہوئیں۔ کما فی العینی ص۳۵۶ اور امام اعظم رح وثوری وغیرہما خلطۃ الشیوع کے قائل ہیں انہوں کے نزدیک تراجع بالسویہ کی صورت یہ ہے کما فی البدائع کہ اگر مال دونوں شریک کے درمیان علی السویہ ہو تو آپس میں تراجع نہیں ہوگا کیونکہ وہی قدر تو ہر ایک پر واجب بھی تھا۔ مثلاً اگر ثمانون شاۃ میں دو آدمی شریک ہو کہ ہر ایک کا حصہ اربعین اربعین ہے تو مصدق نے اگر اس میں سے دو بکری لیا ہے وہاں تراجع نہیں کیونکہ ہر ایک اربعین شاۃ کے مالک ہونے کی وجہ سے ہر ایک پر ایک ایک بکری واجب بھی تھی۔ تو ہر ایک سے بقدر واجب لیا گیا۔ فلا تراجع بینہما۔ اور اگر شرکت بینہما علی التفاوت ہو اور ایک شریک سے دوسرے شریک کے بنا پر زائد لیا گیا تو وہ اپنے شریک سے اس قدر زائد میں تراجع کریگا۔ مثلاً ایک سو بیس بکری میں دو آدمی اس طرح شریک ہو کہ ایک ثلثین ای ثمانین شاۃ کے مالک ہے دوسرا ثلث ای اربعین شاۃ کا مالک ہے تو چونکہ مصدق کو حق ہے کہ ان بکریوں کی تقسیم کے بغیر ان سے زکوٰۃ وصول کرے اس لئے مصدق نے دو بکری لے لیا۔ کیونکہ مالک دو ہے تو چونکہ یہاں شرکت دو ثلث اور ایک ثلث کے اعتبار سے ہے اس لئے ان دونوں بکریوں کو بھی تین ثلث کرکے دو ثلث صاحب الثلثین کے حصہ میں سے اور ایک ثلث صاحب الثلث الواحد کے حصہ میں سے شمار کیا جاویگا۔ تو گویا کہ ایک بکری کامل اور دوسری بکری کا ایک ثلث صاحب الثلثین کیلئے ہے۔ اور صاحب الثلث کیلئے دوسری بکری کے دو ثلث ہے۔ لیکن مصدق نے تو ہر ایک مالک سے ایک ایک بکری لے گیا۔ حالانکہ صاحب الثلث پر پوری بکری واجب نہ تھی اس لئے صاحب الثلثین صاحب الثلث کو ثلث بکری کی قیمت دیدیگا۔ ہذا واللہ اعلم معنی قولہ علیہ السلام فانہما یتراجعان بالسویۃ۔ وھذا کلہ فی العینی ص۳۵۶ وتعلیق الصبیح ج۲ ص۳۰۰ وبذل المجہود ج۳ ص۱۳ وعرف الشذی ص۲۶۷ وغیرذلک۔

وفی حدیث عبد اللہ بن عمر رض او کان عثریا۔ بفتح العین والثاء وقیل باسکان الثاء یعنی وہ خرما درخت، جسکو اس ماء المطر سے سیراب کیا جاتا ہے کہ جو کسی گڑھا میں مجتمع رہتا ہو۔ وقیل ہو الزرع الذی لایسقیہ الا ماء المطر، قال القاضی والاول ہہنا اولی لئلا یلزم التکرار وعطف الشیء علی نفسہ۔ والثانی ہو المشہور والیہ ذہب الترمذی رح

شافعیؒ کے نزدیک ایک زمین کے پیداوار میں عشر و خراج دونوں جمع ہو سکتے ہیں لہٰذا ارض خراجیہ سے جو پیداوار ہو اس میں سے خراج تو لیا جائیگا عشر لینا بھی واجب ہے لعموم قولہ علیہ السلام فیما سقت السماء والعیون العشر۔ وفیما سقی بالنضح نصف العشر۔ رواہ البخاری۔ چنانچہ اسی حدیث کو بیہقی شریف ج۱ ص۱۳۱ میں باب المسلم یزرع ارضا من ارض الخراج فیکون علیہ فی زرعہ العشر او نصف العشر۔ کے اندر تخریج کیا ہے۔ لیکن حنفیہ نے وجوب عشر کے لئے ارض عشری ہونیکی شرط لگائی۔ اگر خراجیہ ہو اس میں خراج واجب ہے عشر واجب نہیں۔ فالعشر والخراج لا یجتمعان فی ارض واحدۃ عند الاحناف بدلیل ماروی عن ابن مسعودؓ عن النبی علیہ السلام قال لا یجتمع عشر و لا خراج فی ارض مسلم۔ نیز ائمۃ العدل والجور میں سے کسی نے بھی آجتک ارض خراجی سے عشر نہیں لیا۔ فالقول بوجوب العشر فیہا یخالف الاجماع فیکون باطلا۔ **الجواب** حدیث میں جو ما سقت السماء والعیون میں عشر کے حکم دیا وہ بھی ارض عشری ہے تاکہ احادیث کے درمیان تعارض نہ رہے۔ کما فی البدائع ج۲ ص۶۳

وفی حدیث ابی ہریرۃؓ العجماء جرحہا جبار:۔ تو رشتی رح نے کہا کہ عجماء سے جانور مراد ہیں کیونکہ وہ تکلم نہیں کر سکتے اور جو بھی کلام پر قدرت نہیں رکھتا ہو اسکو اہل عرب اعجم و مستعجم کہتے ہیں۔ والجبار بضم الجیم ہو الہدر یعنی لیس فیہ ضمان۔ قاضی عیاضؒ نے نقل کیا کہ جمہور علماء کے نزدیک اگر جانور کے ساتھ اس کے راکب قائد یا سائق ہو تو اس صورت میں جانور نے اگر کوئی چیز ہلاک کیا تو اس کے ضمان اس راکب و قائد و سائق پر ہے۔ اور اگر جانور کے ساتھ کوئی بھی نہ ہو تو اگر جانور نے دن میں ہلاک کیا تو جمہور کے نزدیک ضمان نہیں اور اگر رات کے وقت ہلاک کیا ہو تو ضمان ہے۔ کما فی ابو داؤد والنسائی عن البراء بن عازب رضی ان ناقۃ للبراء دخلت حائط رجل فافسدتہ، فقضی النبی علیہ السلام علی اہل الاموال حفظہا بالنہار وعلی اہل المواشی حفظہا باللیل۔ اس حدیث سے صراحۃً فرق معلوم ہوتا ہے کما ہو عند الجمہور۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک جانور دن میں ہلاک کرے یا رات میں، ہر صورت ضمان نہیں۔ لحدیث ابی ہریرۃ رضی انہ عقال العجماء جرحہا جبار، الحدیث متفق علیہ۔ امام اعظم رح اس صحیح و قوی حدیث کے عموم کی طرف لحاظ کر کے مطلقاً عدم ضمان کا حکم دیا۔ **الجواب** انہوں نے فرق کیمتعلق جو حدیث نقل کی ہے حضرت انور شاہؒ نے کہا کہ وہ مرفوع حدیث نہیں بلکہ حدیث موقوف ہے۔ لہٰذا حدیث مرفوع کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں۔ والتفصیل فی العینی ج۱۱ ص۴۵۶ والنووی ج۲ ص۷۳ وعرف الشذی ص۲۷۳ والتعلیق ج۲ ص۳۰۲

قولہ والبئر جبار۔ جسکے معنی یہ ہیں کہ اپنے مملوکہ زمین یا غیر آبادی زمین میں کوئی کنواں کھودے اور اس میں کوئی انسان وغیرہ گر کر ہلاک ہو جاوے تو اس میں ضمان نہیں۔ یا کنواں کھودنے کیلئے کوئی اجیر مقرر کیا ہو اور وہ اس میں گر کر یا کنواں اس پر گر کر ہلاک ہو گیا ہو۔ ای سقوط الشخص فی البئر یا سقوط البئر علی الشخص کی صورت میں ہلاک ہوا ہو فلا ضمان۔ والمعدن جبار: یعنی کسی نے اپنے مملوکہ یا غیر آباد زمین میں معدن کھودا ہو اور کوئی گذرنے والا اس میں گر کر مر جائے یا معدن کھودنے کیلئے کوئی اجیر مقرر کیا ہو تو وہ اس میں گر کر مر جاوے تو اس صورت میں بھی ضمان نہیں ہے۔ اور اگر طریق المسلمین یا غیر کے مملوکہ زمین میں اس کی اجازت کے بغیر کنواں کھودے اس میں گر کر کوئی شخص ہلاک ہووے تو کھودنے والے کے عاقلہ ای ہم پیشہ لوگوں پر ضمان اور کھود نیوالے کے مال میں کفارہ واجب ہے۔ اور اگر آدمی کے علاوہ کوئی دوسرے جانور ہلاک ہو جاویں تو کھودنیوالے کے مال میں ضمان دینا واجب ہے۔ کما فی النووی ج۲ ص۷۳ والعینی ج۱۱ ص۴۵۶ والتعلیق

وفی الرکاز الخمس:۔ جو مال زمین سے نکالا گیا ہو وہ تین قسم پر ہیں:۔ کنز و معدن و رکاز۔ کنز وہ مال ہے جسکو بنی آدم نے زمین میں دفن کیا۔ اور معدن وہ مال جسکو اللہ تعالیٰ نے زمین ہی کے اندر پیدا کیا۔ والرکاز اسم لہما جمیعا۔ کما فی العنایۃ ج۱ ص۵۳۲۔ دراصل رکاز کے متعلق اختلاف ہے کہ مالک و شافعی و اہل حجاز کے نزدیک رکاز صرف کنز ای مال مدفون کو کہا جاتا ہے۔ رکاز میں معدن ای المال المخلوق من الارض شامل نہیں لحدیث ابی ہریرۃ رضی انہ علیہ السلام

قال العجماء جرحها جبار والبئر جبار والمعدن جبار وفی الرکاز الخمس متفق علیہ۔ چنانچہ کرمانی رح نے کہا کہ اس حدیث میں رکاز کو معدن پر عطف کیا کہ جو تغایر پر دلالت کرتا ہے معلوم ہوا کہ رکاز اور معدن الگ الگ چیز ہے۔ اور امام اعظم رح وحنیفہ کے نزدیک رکاز میں کنز اور معدن دونوں شامل ہے۔ کما فی العنایۃ۔ والرکاز اسم لہما جمیعًا۔ اب رکاز میں کنز شامل ہونا تو اتفاقی ہوا۔ اختلاف معدن کے متعلق ہے کہ جمہور آئمہ کہتے ہیں کہ معدن رکاز میں شامل نہیں کما مر، اور امام اعظم و اہل عراق کے نزدیک رکاز میں معدن بھی شامل ہے۔ کما روی البیہقی، فی المعرفۃ عن ابی ہریرۃ رضہ انہ ع قال فی الرکاز الخمس قیل وما الرکاز یا رسول اللہ قال الذہب الذی خلقہ اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلقت۔ ولہذا نادی بعضہم ان الرکاز ہو المعدن کما قالہ العینی۔ واصرح منہ ما رواہ الدارقطنی فی العلل حدیث ابی صالح عن ابی ہریرۃ رضہ انہ ع قال الرکاز الذی ینبت علی وجہ الارض۔ وروی ابو حنیفۃ رح عن عطاء بن ابی رباح عن ابن عمر رض قال قال النبی ع الرکاز ما رکزہ اللہ تعالیٰ ای اثبتہ اللہ تعالیٰ فی المعادن۔ ففی ہذا اشارۃ الی ان المعدن والرکاز مترادفان لا اختلاف بینہما۔ واخرج البیہقی وابو یعلی عن ابی ہریرۃ رضہ مرفوعًا الرکاز الذہب الذی ینبت فی الارض وذکر حمید بن زنجویہ النسائی فی کتاب الاموال عن علی بن ابی طالب رضہ انہ جعل المعدن رکازًا واوجب فیہ الخمس ومثلہ عن الزہری راوی الحدیث حیث قال الرکاز ہو المعدن واللؤلؤ یخرج من البحر الخ۔ کما فی الجوہر النقی ص۱۵۴ ج۴ وروی البیہقی من حدیث مکحول ان عمر بن الخطاب رضہ جعل المعدن بمنزلۃ الرکاز فیہ الخمس۔ اور ہمارے امام محمد رح جو فقیہ کامل ہونے کے ساتھ ساتھ علماء عربیت میں بھی شمار کئے جاتے ہیں کہا جاتا ہے کہ وہ عربیت میں سیبویہ کے بالکل ہم پلہ تھے انہیں محمد رح سے منقول ہے کہ انہ قال ان العرب تقول رکز المعدن اذا کثر ما فیہ من الذہب والفضۃ۔ کذا فی شرح المصابیح للتورپشتی رح تو باعتبار لغۃ بھی لفظ رکاز عام ہونا معلوم ہوتا ہے۔ کما فی المغرب، و کثیر من کتب اللغۃ الرکاز بکسر الراء ہو الاثبات فی الارض اما مخلوقًا من الارض وہو المعدن او موضوعًا فی الارض وہو الکنز۔ اتنی احادیث مرفوعہ وآثار واقوال اہل عرب کے باوجود جو کرمانی نے رکاز و معدن میں اختلاف بتایا اسکے متعلق علامہ عینی رح نے فرمایا کان الکرمانی حفظ شیئًا وغابت عنہ اشیاء۔ **الجواب** کرمانی رح نے جو دلیل دیا کہ قولہ ع والمعدن جبار وفی الرکاز الخمس۔ یہاں رکاز کو معدن پر عطف کرنے سے تغایر معلوم ہوتا ہے جواب یہ کہ امام اعظم رح نے تو رکاز کو عام و شامل للمعدن والکنز بتایا۔ اب معدن خاص ہوا۔ اور رکاز عام، تو یہاں عطف المغایر علی المغایر ہو کر تغایر ثابت نہ ہوگا بلکہ عطف العام علی الخاص ہوگا۔ کقولہ تعالیٰ من کان عدوًا للہ و ملائکتہ ورسلہ وجبریل ومیکال الآیۃ۔ یا حرف عطف نہیں بلکہ عنوان بدل کر ایک مستقل جملہ لانا ہے کہ اوپر میں تو جبار کا حکم بتایا یہاں خمس کے حکم ہے۔ یا تغایر بھی ہو سکتا ہے کہ معدن سے گاڑھا مراد ہے کما قالہ النووی رح اور رکاز میں جو معدن شامل ہے اس معدن سے گڑھا مراد نہیں بلکہ اس گڑھے میں جو مال ملا ہو وہ مراد ہے۔ اب حنفیہ کے مذہب کے مطابق بھی تغایر ثابت ہوتا ہے۔ لہذا کلہ فی العینی ص۴۵۶ ج۴ والتعلیق ص۳۰۳ ج۲ والجوہر النقی مع البیہقی ص۱۵۲ ج۴ والتعلیق الممجد علی مؤطا محمد ع ص۱۷۲ وغیر ذلک من الشروح والحواشی۔

الاختلاف فی الخمس:۔ کنز ای مال مدفون فی الارض اگر ملا ہو تو اس میں بالاتفاق خمس ہے لیکن معدن کے خمس کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ مالک و شافعی و اہل حجاز کے نزدیک معدن میں خمس نہیں بلکہ زکوٰۃ ہے کما روی مالک ومحمد فی الموطأین والبیہقی عن ربیعۃ بن ابی عبد الرحمن وغیرہ ان النبی علیہ السلام اقطع لبلال بن الحارث المزنی معادن القبلیۃ فتلک المعادن الی الیوم لا یؤخذ منہا الا الزکوٰۃ۔ اور شافعی رح سے یہ بھی منقول ہے کہ معدن میں جو حدید، رصاص، صفر وغیرہ ہے اس میں کچھ بھی واجب نہیں۔ لانہ مباح سبقت الیہ الید کالصید۔ ہاں اگر معدن میں ذہب و فضہ ہو تو اس میں زکوٰۃ

37

ہے۔ کما فی الہدایہ۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک معدن میں جو بھی چیز ملے اسمیں خمس ہے کہ جو قرآن و صحیح حدیث سے ثابت ہے کما فی قولہ تعالیٰ واعلموا انما غنمتم من شیٔ فان للہ خمسہ الآیہ۔ چنانچہ وہ معدن مع محل کے اس کے کفار کے ہاتھ میں تھا۔ مسلمانوں نے غلبائی کے طور پر اسکو حاصل کیا لہٰذا وہ غنیمت میں شمار ہے اس لئے اس سے خمس لیا جاویگا۔ ولحدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال وفی الرکاز الخمس، اخرجہ السنۃ۔ اور تحقیقی طور پر ثابت کیا گیا کہ رکاز میں معدن بھی شامل ہے۔ کما مر مفصلاً۔ **الجواب**: انہوں نے جو حدیث ذکر کیا اس کے متعلق ابن عبد البر نے کہا کہ وہ منقطع ہے اور ابو عبید نے کتاب الاموال میں کہا کہ اولاً تو وہ منقطع ہے اور انقطاع کے ساتھ ساتھ اس میں جو لا یؤخذ منہا الخ ہے وہ حضورؐ سے نہیں بلکہ وہ بعض والیوں کا اجتہاد ہے ایسا ہی بیہقی ج۴ ص۱۵۲ میں جو یہ حدیث ہے کہ عن بلال بن الحارث انہ علیہ السلام اخذ من المعادن القبلیۃ الصدقۃ۔ اسکے اسناد میں مجہول راوی ہے اور نعیم بن حماد اگرچہ صدوق ہے لکنہ یخطی کثیراً۔ کما اشار الیہ الحافظ فی التقریب۔ اور شافعیؒ نے جو ذہب و فضہ کے علاوہ دوسری معدنی چیزوں کے متعلق لاشیٔ فیہا فرماتے ہوئے صید پر قیاس کیا جواب یہ کہ معدنی اشیاء تو پہلے کفار کے ہاتھ میں تھیں پھر غلبائی کے طور پر مسلمانوں نے حاصل کیا اس لئے معدنیات کو مال غنیمت میں شمار کرکے اس سے خمس لیا جاویگا۔ کما مر۔ بخلاف الصید فانہ لم یکن فی ید احد فلا یکون من الغنائم فلا یلتفت من ہنا لہذا کلہ فی العینی ج۳ ص۴۵۵ و فتح القدیر ج۲ ص۲۱۱ والتعلیق ج۲ ص۳۰۴ و موطا محمدؒ ص۱۷۴ وغیر ذلک۔

پھر معدن تین قسم پر ہے۔ اوّل جو آگ کیوجہ سے پگھل جاتا ہے کالجص والنورۃ والکحل والزرنیخ والمغرۃ۔ دوم وہ جو پہاڑوں میں پایا جاتا ہے کالیاقوت والزمرد والفیروزج ونحوہا۔ سوم وہ جو کہ مائع ہو کالقار والنفط والملح المائی ونحوہا۔ احمدؒ کے نزدیک ان تمام اقسام میں خمس واجب ہے لعموم قولہ علیہ السلام وفی الرکاز الخمس۔ اور مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک وجوب الخمس ذہب و فضہ کے ساتھ خاص ہے۔ کما مر الآن اور امام اعظمؒ کے نزدیک وجوب الخمس صرف اوّل قسم میں ہے آخری دونوں قسم جو مجریات میں سے ہیں اس میں خمس نہیں لقولہ علیہ السلام لا خمس فی الجر۔ **الجواب** احمدؒ نے عموم پیش کیا وہ اس سے خاص کیا جاویگا اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ لؤلؤ و عنبر ایسا ہی جو زیورات دریا سے نکالا جاویگا اس میں خمس ہے لان عمرؓ اخذ الخمس من العنبر۔ لیکن امام اعظم و محمدؒ کے نزدیک لؤلؤ و عنبر میں خمس نہیں کیونکہ قعر البحر سے کسی نے بطور غلبائی حاصل نہیں کیا لہٰذا وہ مال غنیمت میں شمار نہ ہوگا اس لئے اس میں خمس نہیں۔ **الجواب** ۱۔ عمرؓ سے جو منقول ہے وہ اس چیز کے متعلق ہے کہ جس کو دریا کے موج نے ساحل پر پھینکا ہو اس میں خمس ہونے کے متعلق طرفین بھی کہتے ہیں۔ کما فی الہدایہ فی باب المعادن والرکاز۔ وکذا فی العینی ج۳ ص۴۵۷

الفصل الثانی فی حدیث علی رضہ فما زاد فعلی حساب ذلک:۔ چاندی اور سونا کا نصاب بالاجماع متعین ہے چنانچہ چاندی اگر دو سو درہم سے کم ہو اس میں زکوٰۃ نہیں۔ اگر دو سو درہم ہو تو اس میں پانچ درہم زکوٰۃ ہے اور سونا اگر بیس مثقال سے کم ہو اس میں زکوٰۃ نہیں اور اگر بیس مثقال ہو تو اس میں نصف مثقال زکوٰۃ ہے۔ لازم کتب الی معاذ رضہ انی امرتک ان تاخذ من کل مائتی درہم خمسۃ دراہم ومن کل عشرین مثقالا من ذہب نصف مثقال۔ باقی نصاب مذکورہ سے اگر زائد ہو تو اس میں اختلاف ہے چنانچہ مالک و شافعی وصاحبین و ثوری و ابن ابی لیلیٰ و اکثر اہل حدیث کے نزدیک ذہب و فضہ کے نصاب سے اگر کچھ بھی زائد ہو اس میں مذکورہ حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ مثلاً اگر دو سو درہم سے ایک درہم زائد ہو تو اس زائد درہم کے چالیسواں حصہ سے ایک جزء دینا واجب ہوگا۔ وہو مروی عن علیؓ وابن عمرؓ لحدیث علی رضہ انہ علیہ السلام قال ولیس علیکم شیٔ حتی تتم مائتی درہم فاذا کانت مائتی درہم ففیہا خمسۃ دراہم فما زاد فعلی حساب ذلک، رواہ ابو داؤد یہاں ما زاد کو عام رکھا گیا کہ ما زاد قلیل ہو یا کثیر۔ لیکن امام اعظم و سعید بن المسیب و حسن بصری و مکحول و عطاء و طاؤس و

بحث الاختلاف فی ألفاظ الثلثۃ للمعدن وفی المستخرج من البحر ۱۲ بحث الاختلاف فیما زاد علی نصاب الذہب والفضۃ ۲

وعمرو بن دینار وزہری واوزاعی وشعبی وغیرہم کے نزدیک نصاب ذہب جو بیس دینار ہے اگر اسپر چار دینار زائد ہو ایسا ہی نصاب فضہ جو دو سو درہم ہے اگر اسپر چالیس درہم زائد ہو تو ہر چار دینار میں ایک درہم اور ہر چالیس درہم میں ایک درہم واجب ہے تو حاصل یہ ہوا کہ زائد از نصاب اگر خمس ہو تو اس میں اس حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگا۔ بدلیل ماروی البیہقی کتاب النبی علیہ السلام الذی بعثہ الی الیمن مع عمرو بن حزم وفیہ وفی کل خمس اواق (وہو مائتا درہم) من الورق خمسۃ دراہم وما زاد ففی کل اربعین درہما درہم۔ ثم قال البیقی مجود الاسناد۔ ورواہ جماعۃ الحفاظ موصولاً حسناً وقال احمد ارجو ان یکون صحیحاً۔ وروی ابن ابی شیبۃ عن الحسن البصری قال کتب عمر الی ابی موسیٰ فما زاد علی المائتین ففی کل اربعین درہما درہم۔ واخرجہ الطحاوی فی احکام القرآن من وجہ آخر عن انس عن عمر نحوہ۔ وروی ابن ابی شیبۃ بسند صحیح عن محمد الباقر، فعہ، قال اذا بلغت خمس اواق ففیہا خمسۃ دراہم وفی کل اربعین درہما درہم۔ وروی ابو داؤد عن عبداللہ ومحمد ابنی ابی بکر بن عمرو بن حزم عن ابیہما عن جدہما عن النبی علیہ السلام انہ کتب ہذا الکتاب لعمرو بن حزم حین امرہ علی الیمن۔ وفیہ فاذا بلغت مائتی درہم ففیہا خمسۃ دراہم وما زاد ففی کل اربعین درہما درہم ولیس فیما دون الاربعین صدقۃ۔ اس سے صراحۃً معلوم ہوا کہ مطلق زائد کے اندر زکوٰۃ نہیں جب تک خمس نہو۔ وعند النسائی والحاکم وابن حبان وغیرہم وفی کل خمس اواق من الورق خمسۃ دراہم وما زاد ففی کل اربعین درہما درہم۔ وروی ابو عبید القاسم بن سلام عن انس رض قال ولانی عمر رض الصدقات فامرنی ان آخذ من کل عشرین دینارا نصف دینار وما زاد فبلغ اربعۃ دنانیر ففیہ درہم وان آخذ من کل مائتی درہم خمسۃ دراہم فما زاد فبلغ اربعین درہما ففیہ درہم۔ اس قسم کی احادیث صحیحہ وآثار صحیحہ سے حنیفہ کا مذہب کالشمس فی نصف النہار ہو جاتا ہے۔ امام نوویؒ پر تعجب ہے کہ دارقطنی کے روایت کردہ ایک متکلم فیہ حدیث کو لاکر کہتا ہے کہ دلا بی حنیفۃ حدیث ضعیف۔ کما قالہ العینی رح۔

الجواب:۔ انہوں نے جو فما زاد ففعلی حساب ذلک کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ اس میں عاصم اور حارث دونوں متکلم فیہ راوی ہیں۔ اور زبیر راوی نے اس حدیث کے مرفوع ہونیکے متعلق یقین نہیں کیا بلکہ یوں فرمایا کہ واحسبہ عن النبی الخ اور اگر مرفوع ہو بھی تاہم فما زاد سے مطلق زیادۃ مراد نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ اگر نصاب سے اربعین درہم زائد ہو تاکہ ادلہ میں تعارض نہ رہے۔ کما فی البحر الرائق ج ۲ ص ۱۳۵ وہذا کلہ فی العینی ج ۴ ص ۲۸۷ وفتح القدیر ص ۱۲۱ ج ۲ وتعلیق الصبیح ج ۲ ص ۳۰۵ وبذل المجہود ص ۱۶ ج ۳ وغیر ذلک۔

قولہ ع ولیس فی العوامل شیئ:۔ عوامل جمع عاملۃ وہ بقر یا جمل کہ جو کام کرنے والا ہو۔ ایسا ہی حوامل ای بوجھ اٹھانے والا جانور، اور علوفہ کہ جو مالک گھاس وغیرہ کھلائے ہیں یعنی سائمہ نہو ان تینوں کے متعلق مالک نے کہا کہ اگر بقدر نصاب ہو تو ان تینوں میں زکوٰۃ واجب ہے بدلیل ظواہر النصوص۔ ای قولہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقۃ۔ وقولہ ع فی کل خمس ذود من الابل شاۃ وفی اربعین شاۃ شاۃ وغیر ذلک۔ یہاں مطلقاً زکوٰۃ کو فرض کیا گیا وہ جانور عوامل وحوامل وعلوفہ ہو یا نہ ہو۔ لیکن امام اعظم رح وشافعی واحمد رح کے نزدیک عوامل وغیرہ میں زکوٰۃ نہیں۔ لقولہ علیہ السلام لیس فی الحوامل والعوامل ولا فی البقرۃ المثیرۃ صدقۃ۔ وروی ابو داؤد عن علی رض قال زہیر رض واحسبہ عن النبی ع ولیس علی العوامل شیئ۔ اسی کو دارقطنی نے علی وجہ الیقین مرفوعاً نقل کیا وقال ابن القطان وہذا اسنادہ صحیح۔ وفی حدیث علی رض انہ علیہ السلام قال لیس فی الابل الحوامل صدقۃ۔ وحدیث ابن عباس رض انہ ع قال لیس فی البقر العوامل صدقۃ۔ نیز زکوٰۃ کا سبب وہ مال نامی ہونا ہے مذکورہ صورتوں میں کثرۃ مؤنۃ کی بنا پر معنیً نامی معدوم ہے۔ **الجواب**۔ ظواہر نصوص میں بھی عوامل وحوامل وعلوفہ کے علاوہ وہ جانور مراد ہے تاکہ دلائل باہم موافق ہووے۔ جیسا کہ ان نصوص عامہ میں دوسری احادیث کی بنا پر حولان حول کی شرط لگائی جاتی ہے ایسا ہی عدم عوامل وغیرہ کی شرط بھی ہوگی۔ کما فی فتح القدیر ص ۵۰۹ ج ۱ والہدایہ والتعلیق ص ۳۰۵ ج ۱

وفی حدیث انس رض المعتدی فی الصدقۃ کمانعہا:۔ یعنی وہ ساعی کہ جو صدقہ وصول کرنے میں قدر واجب سے

عجب الانشقاق فی العوامل والحوامل والعلوفۃ ۱۲

تجاوز کرنیوالا ہو وہ گناہ میں اس شخص کی طرح ہے کہ جو زکوٰۃ ہی نہیں دیتا ہے۔ یا جو ساعی قدر واجب سے تجاوز کرکے زائد لیتا ہے وہ گناہ میں اس شخص کی طرح ہے کہ جو ربّ المال کو زکوٰۃ دینے سے روکتا ہے۔ یا مراد یہ کہ جو مالک بعض مال کو چھپا کر تعدی کرنیوالا ہو وہ گناہ میں اس شخص کی طرح ہے کہ جو بالکلیہ زکوٰۃ ہی نہیں دیتا ہے۔ یا معتدی سے وہ شخص مراد ہے کہ جو زکوٰۃ غیر مستحق کو دیدیتا ہے۔ یا وہ ساعی مراد ہے کہ جو چھانٹ چھانٹ کر عمدہ مال لیتا ہے وہ مانع زکوٰۃ کی طرح گنہگار ہے۔ یا معتدی سے وہ ربّ المال مراد ہے کہ جو زکوٰۃ میں تمام مال اس طرح دیدیتا ہے کہ اپنے اہل وعیال کیلئے کچھ بھی باقی نہ رہے۔ یا وہ ربّ المال مراد ہے کہ جو زکوٰۃ دیکر احسان جتلاتا ہے اور ایذاء دیتا ہے فالاعطاء مع المنّ والاذی کالمنع عن ادا الزکوٰۃ۔ کذا قال القاری۔ کما فی البذل ص۲۳ ج۳ والتعلیق ص۳۰۵ ج۲

وفی حدیث سہل بن ابی حثمہ رض اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث۔ وفی الصحاح الخرص حرزما علی النخل من الرطب تمرا۔ یعنی خرما درخت پر جو تازہ خرما ہے اس میں یہ اندازہ لگانا کہ خشک ہونیکے بعد کتنے خرمے ہونگے تاکہ اس قدر سے زکوٰۃ لیا جاوے۔ چونکہ خیبر کے یہود کچھ خرمے کو چھپا کر رکھتے تھے اس لئے آگے جاکر اندازہ لگاکر آتے تھے تاکہ خیانت نہ کرسکے۔ امام احمدؒ اور اسحٰقؒ نے کہا کہ خارص پر لازم ہے کہ بوقت خرص ارباب الاموال پر وسعت پیدا کرنیکے لئے ثلث یا ربع کو چھوڑ دے کہ اس سے زکوٰۃ نہ لیوے تاکہ وہ اس ثلث یا ربع سے خود بھی متمتع ہو اور خویش واقارب کو بھی دے سکے۔ لحدیث سہل بن ابی حثمہ رض انہ علیہ السلام قال اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع، رواہ الترمذی۔ لیکن امام اعظمؒ و مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک لاترک شیئا من الزکوٰۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ کا حکم تمام مال کے اعتبار سے ہے۔ اور احمدؒ نے جو حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ وہ حکم یہود خیبر کے متعلق خصوصی طور پر ہے کہ جنکے ساتھ حضورؐ نے اس بات پر مساقات کیا تھا کہ اُن کیلئے نصف ثمرہ ہے۔ اور حضورؐ کیلئے نصف۔ کما فی العینی ص۴۱۸ ج۴ وتعلیق الصبیح ص۳۰۶ ج۲

پھر نفس خرص کے جواز وعدم جواز کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ شافعی واحمد وابوثور وزہری وعطاء وحسن بصری و عمرو بن دینار وغیرہم کے نزدیک نخیل واعناب میں بوقت بدو صلاح خرص جائز ہے اور مالک کے ایک قول میں کرم پر قیاس کرکے زیتون میں بھی جواز خرص کے متعلق ہے۔ بدلیل ماروا سعید بن المسیبؒ عن عتاب بن اُسید قال امر النبیؐ ان یخرص العنب کما یخرص النخل وتوخذ زکوٰتہ زبیبا کما توخذ صدقۃ النخل تمرا، رواہ ابوداؤد والترمذی۔ وروی ابوحمید الساعدی قال غزونا مع النبیؐ غزوۃ تبوک فلما جاؤا وادی القریٰ اذا امرأۃ فی حدیقۃ لہا فقال النبیؐ لاصحابہ اخرصوا وخرص النبیؐ عشرۃ اوسق۔ الحدیث یہاں حضورؐ کے فعل سے بھی خرص ثابت ہوا۔ وعن عائشۃ رض قالت کان النبیؐ یبعث عبداللہ بن رواحۃ الی یہود فیخرص النخل حین تطیب قبل ان یؤکل منہ، رواہ ابوداؤد۔ لیکن امام اعظم وصاحبین نے کہا کہ خرص باطل ہے۔ وقال الثوری خرص الثمار لایجوز، وقال الشعبی الخرص بدعۃ۔ بدلیل ماروا جابر رض مرفوعا نہی النبیؐ عن الخرص۔ وروی جابر بن سمرۃ رض ان النبیؐ نہی عن بیع کل ثمرۃ بخرص۔ وروی الطحاوی من حدیث جابر رض نہی النبیؐ عن الخرص وقال ارأیتم ان ہلک الثمر ایحب احدکم ان یاکل مال اخیہ بالباطل۔ نیز وہ ایک تخمینی چیز ہے کہ جس میں کبھی خطا بھی ہوجاتی۔ **الجواب**: انہوں نے جو عتاب ابن اُسید کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ اس حدیث کو عتاب سے سعید بن المسیب نے روایت کیا اور عتاب بن اُسید کی وفات سنہ ثلث وعشرۃ میں ہوئی اور سعید بن المسیب کی ولادت سنہ خمس وعشرۃ وقیل سنۃ عشرین میں ہے لہٰذا لقا ثابت نہیں اس لئے وہ حدیث منقطع ہے۔ اگر اس جواب پر یہ اشکال کیا جاوے کہ دارقطنی نے بسند الواقدی عن سعید بن المسیب عن المسور عن عتاب بغیر انقطاع کی روایت کیا تو جواب دیا جاویگا کہ سبحان اللہ جبکہ واقدی ان کے موافق حدیث کے سند میں ہو تو سکوت کرجاتے ہیں اور اگر حنفیہ کے موافق جو حدیث ہے اس کے سند میں ہو تو طعن وتشنیع کا سیلاب بہادیتے ہیں۔ کما قال

بحث الاختلاف فی ترک الثلث او الربع فی خرص ثمر النخیل ۱۲ بحث الاختلاف فی جواز الخرص وعدمہ ۱۲

بحث التنبیہات المتعلقۃ فی قولہ المعتدی والصدقۃ کس نفسہا ۱۲

العینی۔ اور دلیل ثانی میں جو بخاری کی حدیث کہ علیہ السلام خرص عشرۃ اوسق جواب یہ کہ خاص کر کے اس عورت کے خرما کی مقدار کے معرفت کیلئے حضور ﷺ نے کیا تھا اس پر کوئی حکم شرعی مرتب کرنا نہیں۔ کما قالہ العینی۔ اور دلیل ثالث میں جو ابن رواحہ کے خرص کے متعلق حدیث لائے جواب یہ کہ اس کے اسناد میں ایک رجل مجہول ہے، یہ تو تفصیلی طور پر ہر ہر حدیث کا جواب ہے۔ اجمالی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ ابوبکر ابن العربی نے کہا ولیس فی الخرص حدیث یصح الاحدیث البخاری وقد مر جوابہ عن العینی۔ لہٰذا حدیث سعید بن المسیب رض وحدیث سہل وغیرہ کے متعلق کہا جاویگا کہ صحیح نہیں ہے۔ نیز ابن العربی نے کہا کہ چونکہ یہود خیانت کرتے تھے اس لئے خرص کا معاملہ صرف انکے ساتھ کیا گیا واما المسلمون فلایخرص علیہم، نیز محکم خرص اُس زمانہ کا حکم ہے کہ جب ربوٰی کا معاملہ جائز تھا تحریم ربوٰا کے بعد حکم بھی منسوخ ہوگیا۔ اسپر خطابی رح نے اعتراض کیا کہ تحریم ربوٰا تو مقدم ہے اور خرص کا عمل بعد تک بھی رہا۔ تو تحریم ربوٰا سے حکم خرص کس طرح منسوخ ہوگا جواب یہ کہ تحریم ربٰا کو مقدم کہنے کیلئے معرفت تاریخ کی ضرورت ہے۔ حالانکہ صحت نسخ پر دلیل بھی ظاہر طور پر ہے کما روی الطحاوی عن جابر رض انہ ﷺ نہی عن الخرص وقال اذا تبیع احدکم ان یاکل مال اخیہ بالباطل، والخطر بعد الاباحۃ علامۃ النسخ۔ ہذا کلہ فی العینی ج۴ ص۴۱۷ والبذل ج۳ ص۳۰۶ والتعلیق ج۲ ص۳۰۶

وفی حدیث ابن عمر رض فی کل عشرۃ اذق ذق:۔ ابن الملک نے ذکر کیا کہ مالک کے نزدیک اور شافعی کے قول جدید میں عسل کے اندر عشر نہیں کما روی عن معاذ رض انہ سئل عن العسل فی الیمن قال لم اُومر فیہ بشیٔ۔ نیز بدائع الصنائع میں شافعی رح سے نقل کیا کہ انہوں نے فرمایا کہ عسل میں وجوب العشر کے متعلق جتنی روایات ہیں وہ سب کے سب ثبوت کے درجہ میں نہیں ہیں لیکن امام اعظم رح واحمد واسحٰق واوزاعی وزہری وربیعہ ویحیٰی بن سعید وغیرہم کے نزدیک عسل میں عشر واجب ہے۔ بدلیل قولہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقۃ۔ اور عسل بھی اموال میں سے ایک مال ہے۔ کما قالہ ابوبکر الرازی فی احکام القرآن۔ اور علامہ عینی نے کہا کہ احناف احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔ کما روی ابن ماجہ من حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ انہ علیہ السلام اخذ من العسل العشر وفی حدیث عمرو بن الحارث عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال جاء ہلال الی النبی ﷺ بعشور نحل لہ ای عسل لہ۔ الحدیث۔ رواہ ابوداؤد اسی حدیث کو ابن عبد البر نے استذکار میں حسن بتایا۔ کما فی الجوہر النقی ج۴ ص۱۲۲ وروی القرطبی ایضاً عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ انہم کانوا یؤخذ فی زمانہ من قرب العسل من کل عشر قرب قربۃ من اوسطہا وقال ہذا حدیث حسن۔ وروی ابوہریرۃ رض انہ علیہ السلام کتب الی اہل الیمن ان یؤخذ من العسل العشر۔ وروی عبد الرحمٰن بن ابی ذباب عن ابیہ ان عمر رض امرہ فی العسل بالعشر۔ رواہ الاثرم ورواہ الشافعی فی مسندہ والبزاز والطبرانی والبیہقی ولم یتکلم البیہقی فیہ بشیٔ۔ اب امام ترمذی نے جو عشر کے متعلق ابن عمر رض کی حدیث لاکر فرمایا کہ وفی اسنادہ مقال۔ اس کے علاوہ بھی وجوب العشر فی العسل آیت ودیگر احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کما روی ان ابا سیارہ جاء الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان لی نحلاً فقال النبی ﷺ ادِّ عشرہ۔ وعن ابن عمر رض انہ کان یاخذ من العسل العشر وکذا روی عن ابن عباس رض انہ کان یفعل ذلک حین کان والیاً علی البصرۃ

الجواب: انہوں نے دلیل اوّل میں جو معاذ رض کے قول کو لکر کیا کہ لم اُومر فیہ بشیٔ، اس عدم امر سے عدم وجوب لازم نہیں آتا۔ واثبات ابی ہریرہ رض وغیرہ مقدم علی ہذا النفی۔ اور شافعی رح نے جو کہا کہ احادیث العشر پایہ ثبوت کو نہیں پہونچی صاحب البدائع نے کہا کہ اگرچہ شافعی کے نزدیک ثابت نہیں لیکن ہمارے نزدیک آیت واحادیث صحیحہ سے ثابت ہوگیا۔ کما فی البذل ج۳ ص۲۹۰ والتعلیق ص۳۰۶ والجوہر ج۴ ص۱۲۲

پھر عسل میں جو عشر ہے اس کے نصاب کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ ابو یوسف رح کے اس بارے میں مختلف قول ہیں کہ دس قرب اگر ہو تو عشر ہے اور اسی ابو یوسف سے پانچ من کا بھی ہے۔ لیکن شرح وقایہ ص۲۹۳ میں صاحبین کے مذہب پر نقل کیا کہ جو ہدایہ میں بھی ہے کہ عشر فی العسل کا نصاب پانچ وسق ہے۔ لقولہ لیس فیما دون خمسۃ اوسق

بحث الاختلاف فی عشرۃ العسل مع الاختلاف فی النصاب ۱۲

صدقۃ، اخرجہ البخاری والمسلم۔ لیکن امام اعظم رح نے فرمایا کہ وجوب العشر کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں عسل قلیل ہو یا کثیر اس میں عشر واجب ہے لظاہر حدیث فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر۔ ان کی حدیث کا جواب یہ کہ اس میں زکوٰۃ کا ذکر ہے یہاں عشر کا بیان ہے۔ کما فی عمدۃ الرعایہ ص۲۹۳ ج۱ وغیر ذلک۔

وفی حدیث زینب رض تصدقن ولو من حُلیکن۔ قال المظہر یعنی اخرجن زکوٰۃ اموالکن حتی من حُلیکن۔ علامہ عینی رح سے اکثر شراح نے نقل کیا کہ مالک واحمد وشافعی (فی اظہر قولیہ) واسحٰق کے نزدیک زیور میں زکوٰۃ نہیں وروی ذلک عن ابن عمر رض وجابر رض وعائشۃ رض والقاسم بن محمد والشعبی۔ بدلیل حدیث جابر رض انہ ع قال لیس فی الحلی زکوٰۃ۔ وروی عبد الرزاق عن نافع عن ابن عمر رض قال لازکوٰۃ فی الحلی۔ واخرج الدارقطنی عن شریک عن علی بن سلیمان قال سألت انس بن مالک عن الحلی فقال لیس فیہ زکوٰۃ۔ وروی مالک رح فی الموطا عن عائشۃ رض انہا کانت تلی بنات اخیہا یتامٰی فی حجرہا فلا تخرج من حُلیہن الزکوٰۃ۔ وروی الشافعی ثم البیہقی ان ابن خالد سأل جابر عن الحلی أفیہ زکوٰۃ فقال جابر رض لا وان کان یبلغ الف دینار۔ لیکن امام اعظم واصحابہ وثوری وسعید بن المسیب وسعید بن جبیر وعطاء ومحمد بن سیرین ومجاہد وزہری واوزاعی وعلقمہ واسود وعمرو بن عبد العزیز وغیرہم کے نزدیک زیور میں زکوٰۃ واجب ہے وہو مروی عن عمر بن الخطاب رض وابن مسعود رض وابن عباس رض وغیرہم، بدلیل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان امرأۃ اتت النبی ع ومعہا بنت لہا وفی ید ابنتہا مسکتان غلیظتان من ذہب۔ فقال لہا اتعطین زکوٰۃ ہذا قالت لا قال ایسرکِ ان یسورکِ اللہ بہما یوم القیامۃ سوارین من نار قالت فخلعتہما فالقتہما الی النبی ع وقالت ہما للہ ورسولہ۔ رواہ النسائی وابوداؤد۔ قال ابن القطان اسنادہ صحیح وقال الحافظ المنذری اسنادہ لامقال فیہ۔ اور اسی حدیث کو امام ترمذی نے ابن لہیعہ عن عمرو بن شعیب رض اور مثنی بن الصباح عن عمرو بن شعیب، ان دونوں طریق سے نقل کرکے فرمایا کہ وہ دونوں طریق ضعیف ہیں کیونکہ ابن لہیعہ اور مثنی بن الصباح دونوں ضعیف ہیں۔ اس کے متعلق منذری نے کہا کہ اگرچہ وہ دونوں طریق ضعیف ہیں لیکن اسی حدیث کو ابوداؤد..... بھی لائے جس میں کوئی مقال نہیں ہے۔ فلعل مرادہ بقولہ لایصح فی ہذا الباب شیٔ۔ وہو ہذین الطریقین۔ وفی ابی داؤد من حدیث عبد اللہ بن شداد انہ قال دخلنا علی عائشۃ رض فقالت دخل علیّ النبی ع فرأی فی یدی فتخات من ورق فقال ما ہذا یا عائشۃ رض فقلت صنعتہن أتزین لک یا رسول اللہ قال أتؤدین زکوٰتہن قلت لا قال ہو حسبک من النار، واخرجہ الحاکم فی مستدرکہ وقال ہو صحیح علی شرط الشیخین بل ہذا الحدیث علی شرط مسلم۔ وفی مسند احمد عن اسماء بنت یزید قالت دخلت انا وخالتی علی النبی ع وعلینا اسورۃ من ذہب فقال لنا اتعطیان زکوٰتہا فقلنا لا فقال أما تخافان ان یسورکما اللہ اسورۃ من نار ادیا زکوٰتہا۔ وفی سنن الدارقطنی عن فاطمۃ بنت قیس تقول اتیت النبی ع بطوق فیہ سبعون مثقالا من ذہب فقلت یا رسول اللہ خذ منہ الضریبۃ فاخذ منہ مثقالا وثلاثۃ ارباع مثقال۔ وفی ابی داؤد عن ام سلمۃ قالت کنت ألبس اوضاعا من ذہب فقلت یا رسول اللہ أکنز ہو فقال ما بلغ ان تؤدی زکوٰتہ فلیس بکنز۔ واخرجہ الحاکم ایضا فی مستدرکہ وقال صحیح علی شرط البخاری۔ اور امام رازی نے تفسیر کبیر میں کہا کہ الصحیح عندنا وجوب الزکوٰۃ فی الحلی۔ لقولہ تعالیٰ والذین یکنزون الذہب والفضۃ ولا ینفقونہا فی سبیل اللہ فبشرہم بعذاب الیم۔ ایسا ہی وہ عمومات جو ایجاب زکوٰۃ کے متعلق وارد ہیں کقولہ علیہ السلام ہاتوا ربع عشر اموالکم، وقال علیہ السلام فی الرقۃ ربع العشر وغیر ذلک۔ ان سب آیات واخبار وآثار سے وجوب الزکوٰۃ فی الحلی معلوم ہوتا ہے۔ پھر رازی نے کہا کہ قرآن میں اس کے معارض کوئی دلیل نہیں کہ جو عدم زکوٰۃ فی الحلی پر دال ہو۔ اور کتاب وسنت کے بعد قیاس بھی وجوب زکوٰۃ فی الحلی کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ زیور اگر مرد کے ملک میں ہو تو اس میں

زکوٰۃ واجب ہے ایسا ہی عورت کے ملک میں اگر ہو تب بھی زکوٰۃ واجب ہوگی جیسا کہ دراہم و دنانیر جسکے ملک میں بھی زکوٰۃ واجب ہوتا ہے اور یہی احتیاط بھی ہے۔ کمافی کتاب الاحکام للامام الجصاص رح و الدلائل الآخر ترکنا ہا خوف الاطناب۔

الجواب:۔ انہوں نے جو دلیل اول میں جابر رض کی حدیث ذکر کیا اس کے متعلق امام بیہقی نے کہا کہ انہ حدیث لا اصل لہ وفیہ عافیۃ بن ایوب و ہو مجہول فمن احتج بہ مرفوعا کان مغرورا بدینہ۔ امام بیہقی متعصب شافعی ہونے باوجود اس سے یہ ایک امر غریب ہے کما قال العینی رح۔ نیز ترمذی نے تو کہا کہ اس باب میں کوئی بھی صحیح حدیث نہیں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جابر رض کی حدیث بھی صحیح نہیں مع انہ قال ابن الجوزی ان حدیث جابر رض حدیث ضعیف۔ مع انہ موقوف علی جابر رض۔ نیز وہ حدیث اگر صحیح بھی ہو تو اس میں جو الحلی معرف باللام ہے اس سے لآلی مراد ہو سکتا ہے۔ چنانچہ لفظ حلی قرآن میں بمعنی موتی مستعمل ہے کمافی قولہ تعالیٰ وتستخرجون حلیۃ تلبسونہا۔ اور انہوں نے جو ابن عمر رض و انس رض وغیرہ کے اقوال لائے وہ سب بمقابلہ آیت و احادیث صحیحہ حجت نہیں بلکہ ان آثار صحابہ کے مقابلہ میں ہم حضرت عمر رض و ابن مسعود و ابن عباس وغیرہم کے آثار صحیحہ پیش کریں گے۔ لہٰذا کلہ فی العینی ص ۳۸۰ ج ۴ والبذل ج ۳ ص ۳۰۸ والتعلیق ج ۲ ص ۳۰ والعرف ص ۲۷۲ و فتح الملہم ص ۳۴۲ ج ۲

و فی حدیث سمرۃ رض الذی نعد للبیع: اہل ظاہر کے نزدیک اموال تجارت پر زکوٰۃ نہیں کیونکہ وجوب زکوٰۃ صرف نص ہی سے معلوم و ثابت ہے اور نص دراہم، دنانیر و سوائم کی زکوٰۃ کے متعلق وارد ہوئی اس کے غیر میں اگر زکوٰۃ واجب ہو تو قیاس کے ذریعہ سے ہوگا والقیاس لیس بحجۃ خصوصاً فی باب المقادیر۔ لیکن حضرات ائمہ اربعہ کے نزدیک اموال تجارت میں بھی زکوٰۃ واجب ہے اگر اس کی قیمت ذہب و فضہ کے نصاب کو پہنچے۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وانفقوا من طیبات ما کسبتم وقولہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقۃ۔ اس قسم کے الفاظ عموم میں اموال تجارت بھی داخل ہیں۔ وفی ابی داؤد عن سمرۃ بن جندب قال اما بعد فان النبی کان یامرنا ان نخرج الصدقۃ من الذی نعد للبیع۔ سکت علیہ ابوداؤد و المنذری وہذا تحسین منہما۔ وصرح ابن عبد البر بان اسنادہ حسن۔ وفی روایۃ انہ علیہ السلام قال ادوا زکوٰۃ اموالکم۔ اس میں بھی ہر قسم کے مال پر زکوٰۃ واجب کیا ہے تجارت کا ہو یا نہ ہو۔ وروی عبد الرزاق فی مصنفہ عن ابن عمر رض انہ کان یقول فی کل مال یدار فی عبید او دواب او برّ للتجارۃ یدار فیہ الزکوٰۃ فی کل عام۔ وروی البیہقی من طریق احمد بن حنبل بسندہ عن ابن عمر رض قال لیس فی العروض زکوٰۃ الا ما کان للتجارۃ۔ وروی عبد الرزاق عن عروہ بن الزبیر و سعید بن المسیب والقاسم، قالوا فی العروض تدار الزکوٰۃ کل عام لا تؤخذ منہا الزکوٰۃ حتی تاتی ذلک الشہر من عام قابل۔ وقال الطحاوی ثبت عن عمر رض وابنہ زکوٰۃ عروض التجارۃ ولا مخالف لہما من الصحابۃ۔ وروی الدارقطنی فی سننہ والطبرانی فی معجمہ عن سمرۃ رض قال بسم اللہ الرحمن الرحیم الی بنیہ سلام علیکم اما بعد! فان النبی کان یامرنا ان نخرج الزکوٰۃ من الرقیق الذی نعد للبیع۔ اب آیات و احادیث صحیحہ و اجماع صحابہ سے زکوٰۃ مال التجارۃ ثابت ہوئی۔ کما قال الشوکانی فی زکوٰۃ التجارۃ ثابتۃ بالاجماع کما نقلہ ابن المنذر وغیرہ۔

الجواب: اہل ظاہر نے جو کہا کہ زکوٰۃ اموال التجارۃ اگر ثابت نہیں تو صرف قیاس سے ثابت ہو سکتی ہے والقیاس لیس بحجۃ۔ جواب یہ کہ اموال تجارت کی زکوٰۃ صرف قیاس سے نہیں بلکہ آیات و احادیث صحیحہ و اجماع سے ثابت ہو چکی اور یہ کہنا کہ قیاس حجت شرعیہ نہیں یہ آیت کے خلاف ہے۔ حیث قال تعالیٰ فان تنازعتم فی شیٔ فردوہ الی اللہ والرسول الآیۃ۔ اب مسائل غیر منصوصہ میں اللہ و رسول کی طرف رد کرنا یعنی منصوص علیہ میں جو علت مشترکہ ہے اس کے بنا پر غیر منصوص کا حکم نکالنا یہی قیاس ہے جو قرآن سے ثابت ہے۔ لہٰذا قیاس بھی بحجت شرعیہ ہوگا۔ کمافی البیضاوی۔ ولہٰذا کلہ فی بذل المجہود ج ۳ ص ۵۲۶ و فتح القدیر والتعلیق ص ۳۱ ج ۲ اگرچہ جمہور ائمہ زکوٰۃ مال التجارۃ کے قائل ہیں لیکن اس میں کچھ اختلاف بھی ہے چنانچہ مالک کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی مال متعدد سال تک بیچا نہیں گیا۔ اگرچہ زمانہ طویل ہو اس میں زکوٰۃ نہیں کیونکہ نمو پایا نہیں گیا فاذا باع فلیس فیہ الا زکوٰۃ

واحدۃ، اور اگر ہمیشہ بیع و فروخت ہوتا رہے تو ہر سال زکوٰۃ دینا واجب ہے۔ لیکن دوسرے ائمہ ثلثہ کے نزدیک بہر صورت کہ اس مال میں بیع و فروخت ہو یا نہ ہو ہر سال قیمت کرکے زکوٰۃ دینا واجب ہے لان تلک الاموال معدۃ للاستنماء۔ کما فی البذل ص۳ ج۲ وغیر ذلک۔

الفصل الثالث فی حدیث علی رض ولا فی العرایا صدقۃ :- عرایا جمع عریۃ کے وہ خرما درخت کہ جسکو مالک نے کسی کو ایک سال یا اس سے زائد کیلئے دیدیا تاکہ اسکے تازہ پھل وہ کھا سکے۔ وفی القاموس واعراہ النخلۃ وہبہ ثمرتہا عاماً۔ اس میں صدقہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اکثر نصاب سے کم ہوتا ہے یا وہ مالک کے ملک سے قبل الوجوب بطریق صحیح نکل چکا ہے۔ والتفصیل الزائد ہہنا فی تفسیر العربیۃ مع الاختلاف فیہ سیجئ انشاء اللہ تعالیٰ فی مقام ان وصلنا الیہ۔ کما فی التعلیق ص۲۱۲ ج۲۔

بحث العرایا صدقۃ اجلد ۱۲

باب صدقۃ الفطر

بحث الاخناف فی ان صدقۃ الفطر فرض او واجب او سنۃ موکدۃ وبیان الحکمۃ ۱۲

علامہ زبیدی نے شرح الاحیاء میں کہا کہ چونکہ اس کا وجوب دخول الفطر سے ہوتا ہے اس لئے صدقۃ الفطر کرکے نام رکھا گیا کہ جسکو زکوٰۃ الفطر بھی کہا جاتا ہے اور اس کا وجوب نفس کی تزکیہ اور عمل کی تتمیم کی غرض سے ہے۔ وکیع بن الجراح نے کہا کہ زکوٰۃ الفطر لشہر رمضان کسجدۃ السہو للصلوٰۃ۔ جیسا کہ سجدۂ سہو نقصان صلوٰۃ کی جبر و تلافی کرتا ہے ایسا ہی صدقۂ فطر بھی نقصان صوم کیلئے جابر ہے۔ اور مالکیہ نے اشہب سے صدقۃ الفطر سنت مؤکدہ ہونیکو نقل کیا ہے۔ بلکہ اشعۃ اللمعات ص۲۳ ج۲ میں ہے کہ مالک رح کے نزدیک بھی سنت ہے۔ کیونکہ یہ حضرات حدیث ابن عمر رض میں جو ان النبی فرض زکوٰۃ الفطر، الحدیث ہے اس لفظ فرض کو معنی لغوی ای بمعنی قدر لیا کہ جس سے صرف ایک طریقہ ہونا ثابت ہے وجوب و فرضیت کچھ ثابت نہیں ہوتی۔ لیکن مولانا عبدالحی الکھنوی اور دوسرے حضرات کے کلام میں ہے کہ شافعی و احمد و مالک کے نزدیک صدقۃ الفطر فرض ہے لحدیث ابن عمر رض ان علیہ السلام فرض زکوٰۃ الفطر الحدیث۔ متفق علیہ۔ اور امام اعظم و احناف کے نزدیک صدقۃ الفطر واجب ہے کما فی المستدرک للحاکم وصححہ عن ابن عباس ان علیہ السلام امر صارخاً ببطن مکۃ ینادی ان صدقۃ الفطر حق واجب علی کل مسلم الحدیث۔ شیخ ابن الہمام نے فتح القدیر کے اسی باب صدقۃ الفطر میں لکھا کہ بخاری و مسلم میں ہے کہ ان علیہ السلام امر بزکوٰۃ الفطر، الحدیث اور بقاعدۂ اصول جو امر دلیل قطعی سے ثابت ہو وہ وجوب کا فائدہ دیتا ہے لان ثبوت الحکم یکون بقدر دلیلہ۔ نیز شیخ نے کہا کہ دراصل لفظی نزاع ہے معنی کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ ائمہ ثلثہ جو صدقۃ الفطر کو فرض کہتے ہیں وہ اس طریقہ پر نہیں کہ اسکا منکر کافر ہوگا بلکہ منکر کافر نہ ہونیکے طریق پر فرض کہتے ہیں۔ اسی کو احناف وجوب سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور احناف نے جو دلیل کی ظنیت و قطعیت کی بنا پر فرض اور واجب میں فرق کیا اس پر امام شعرانی الشافعی تو امام اعظم کی دقت نظر پر مبارکباد دیتے ہوئے انکے مدح میں رطب اللسان ہیں۔ جزاہم اللہ۔ **الجواب** بعض نے جو لفظ فرض کو بمعنی قدر لے کر سنت ثابت کیا اس کے متعلق ابن دقیق العید نے کہا کہ اگرچہ لفظ فرض کے اصلی و لغوی معنی تقدیر کے ہیں لیکن عرف شرع نے اسکو معنی وجوب کیطرف نقل کیا اب اسی معنی وجوب پر حمل کرنا ہی اولیٰ و افضل ہوگا۔ اور ابو عمر نے کہا کہ لفظ فرض اگرچہ دونوں معنی کا احتمال رکھتا ہے لیکن دلیل اجماع کے بغیر وہ معنی وجوب سے منحرف نہیں ہوگا اور انحراف کیلئے دلیل اجماع معدوم ہے فان القول بانہا غیر واجبۃ شذوذ و فی معنی الشذوذ۔ اور ائمہ ثلثہ جو فرض ثابت کرنے کیلئے ابن عمر رض کی حدیث سے جواب یہ کہ ابھی گذرا کہ خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ بلکہ ابن الہمام نے کہا کہ وہ حضرات فرضیت کیلئے جو بھی حدیث پیش کرینگے ہم ان تمام احادیث سے اخبار آحاد ہونیکی بنا پر وجوب ثابت کرینگے۔ بلکہ دراصل تو کوئی حقیقی نزاع ہی نہیں۔ کما قالہ ابن الہمام، وقد مر مفصلاً

ہذا کذا فی فتح الملہم ص۱۳ ج۳ والبذل ص۳۳ ج۳ والعینی ص۴۶۳ ج۴ والاشعۃ ص۲۳ ج۲ ومتعلقات الہدایہ ص۱۸۸ ج۱

پھر وقت اداء کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ حسن بن زیاد کے نزدیک ادء صدقۃ الفطر کا وقت یوم الفطر ہے من اوّلہ الی آخرہ واذا لم یؤدّ ہا حتی مضی الیوم سقطت۔ لان لہذا حق معروف بیوم الفطر۔ فیختصّ ادائہ بہ کالاضحیۃ۔ لیکن عامۃ الاحناف کے نزدیک وقت الاداء جمیع العمر ہے۔ فلا تسقط بالتاخیر عن یوم الفطر۔ کیونکہ اس کے اداء کے متعلق جو امر ہے وہ مطلق عن الوقت ہے۔ لہٰذا غیر معیّن مطلق وقت میں واجب ہوگا اور اس کی تعیین فعل سے یا آخر عمر میں جاکر ہوگی۔ کالامر بالزکوٰۃ والعشر والکفارات وغیر ذلک۔ اب جس وقت بھی دیوے اسکو مؤدّی کہا جاویگا نہ کہ قضا کرنے والا۔ کما فی سائر الواجبات الموسّعۃ۔ **الجواب**:۔ حسن بن زیاد نے جو وقت الاداء صرف یوم الفطر کو کہا دراصل اسی دن قبل الخروج الی المصلّٰی دینا مستحب ہے لان النبیؐ کذا کان یفعل۔ چنانچہ ائمہ اربعہ بھی اس پر متفق ہیں کہ قبل الخروج الی الصلوٰۃ دینا مستحب ہے کما فی البذل ص۳۳ ج۳ عن البدائع والعینی ص۴۶۲ ج۴۔ پھر شافعیؒ کے نزدیک جو شخص ایک دن کے لئے اپنے نفس اور اہل وعیال کے واسطے ایسے نفقہ پر قدرت رکھتا ہو کہ جو لباس و مسکن وخادم و قرض سے فاضل ہو تو اس پر صدقۂ فطر فرض ہے۔ اسمیں نصاب کی شرط نہیں لعموم الاحادیث۔ لیکن احناف کے نزدیک وجوب صدقۂ فطر کیلئے یسار اور غنی شرط ہے لقولہ علیہ السلام لا صدقۃ الّا عن ظہر غنیً، رواہ احمد۔ وفی مسلم من حدیث حکیم بن حزام افضل الصدقۃ عن ظہر غنیً۔ اور احناف نے جو یسار کی شرط لگایا یا اسکو نصاب کیساتھ مقدر کیا ہے لتقدّر الغناء فی الشرع بالنصاب۔ تو گویا کہ احناف نے وجوب صدقۃ الفطر کے لئے نصاب کی شرط لگایا کہ جس میں نمو کی شرط نہیں۔ اشعۃ اللمعات ص۳۳ ج۳ میں یہی مذہب مالک کے بھی نقل کیا کہ نزد مالک شرط وجوب صدقۂ فطر نصاب فاضل از حاجت اصلی است بے شرط نمأ۔ شافعیؒ نے اگرچہ احادیث عامہ کو پیش کیا لیکن جب احادیث صحیحہ میں غنی کے متعلق ہے اس کا بھی لحاظ کرکے شرط لگانا ہی افضل ہے تاکہ سب پر بقدر الامکان عمل ہو سکے۔ کما فی الاشعۃ ص۔ والہدایہ ص۱۸۸ ج۱

قولہ صاعًا من تمر:۔ صدقۃ الفطر کے مقدار واجب کے متعلق ان تمام اشیاء میں سے ایک ایک صاع واجب ہے کہ جن اشیاء کا ذکر حدیث ابی سعید میں ہے صرف اختلاف گیہوں اور اسکے آٹا اور اس کے سویق ای ستو کے متعلق ہے۔ چنانچہ مالک و شافعی و احمد و جمہور العلماء من السلف والخلف کے نزدیک شعیر و تمر وغیرہ کی طرح حنطہ میں سے بھی ایک صاع دینا واجب ہوگا۔ بدلیل حدیث ابی سعید الخدری رضؓ قال کنّا نخرج زکوٰۃ الفطر صاعًا من طعام اوصاعًا من شعیر او صاعًا من تمر او صاعًا من اقط او صاعًا من زبیب، متفق علیہ۔ یہاں طعام سے حنطہ مراد ہے کہ جسمیں سے ایک صاع دینے کا ذکر ہے۔ وقد جاء ہذا الحدیث من طریق اسحٰق او صاعًا من حنطۃ۔ رواہ الحاکم۔ یہاں صراحۃً حنطہ میں سے بھی ایک صاع کا ذکر ہے۔ وفی حدیث سعید عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر وفیہ او صاعًا من برّ۔ رواہ البیہقی۔ وفی حدیث ابی اسحٰق عن الحارث الاعور انہ سمع علیًا رضؓ یأمر بزکوٰۃ الفطر صاعًا من تمر او شعیر او حنطۃ۔ رواہ البیہقی۔ وروی البیہقی عن ابی اسحٰق رضؓ کتب لنا ابن الزبیر رضؓ صدقۃ الفطر صاعٌ صاعٌ۔ معلوم ہوا کہ ہر چیز حتیٰ کہ حنطہ سے بھی ایک ایک صاع دینا ہوگا۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک مقدار الواجب نصف صاع من برّ او دقیقہ او سویقہ۔ او زبیب او صاع من تمر او شعیر۔ کما فی الہدایہ ص۱۹۰ ج۱ اور حنطہ میں سے نصف صاع ہونا یہی ابو بکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ و علیؓ و ابن مسعودؓ و جابرؓ و ابو ہریرہؓ و ابن الزبیرؓ و ابن عباس و معاویہ و اسماء بنت ابی بکر و سعید بن المسیب و عطاء و مجاہد و سعید بن جبیر و عمر بن عبد العزیز و نخعی و شعبی و علقمہ و اسودؓ وغیرہم کے مذہب ہیں اور امام مالکؒ کا بھی ایک قول ہے۔ بدلیل حدیث ثعلبہ بن ابی صعیر عن ابیہ انہ علیہ السلام قال صاع من برّ او قمح علی کل اثنین الحدیث۔ رواہ ابو داؤد۔ کہ اس میں ایک صاع گیہوں دو آدمی پر واجب کیا گیا تو ہر ایک پر نصف صاع ہوگا۔ وعن ابن عمرؓ کان الناس یخرجون زکوٰۃ الفطر علی عہد النبیؐ صاعًا من شعیر

بحث الاختلاف فی شرائط الصحاب ۱۲

بحث الاختلاف فی وقت ادائہا مع الاختلاف فی شرائط الصحاب ۱۲

بحث الاختلاف فی صاع من بر او نصف صاع منہ ۱۲

او صاعًا من تمر او سلت زبیب فلما کان عمر وکثرت الحنطۃ جعل نصف صاع الحنطۃ مکان صاع من تلک الاشیاء۔ اخرجہ ابوداؤد باسناد جید علی شرط البخاری۔ وفی الصحیحین عن ابن عمر رضہ ان علیہ السلام فرض صاعًا من تمر او شعیر فعدل الناس بہ نصف صاع من بر۔ اس سے صراحۃً معلوم ہوا کہ نصف صاع من الحنطۃ پر صحابہ کا اجماع ہوگیا۔ وروی الحاکم فی المستدرک عن ابن عباس رضہ ان النبی علیہ السلام بعث صارخًا بمکۃ صاح ان صدقۃ الفطر حق واجب مدان من قمح او سواہ من الحبوب سے نصف صاع ہے۔ یہی حدیث دوسرے دو طریق سے دارقطنی میں بھی ہے۔ کما فی العینی ج۳ ص۴۶۹۔ وعن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان النبی علیہ السلام بعث منادیًا ینادی ان صدقۃ الفطر واجبۃ علی کل مسلم وفیہ مدان من قمح۔ رواہ الترمذی وقال حسن غریب۔ یہی حدیث دارقطنی میں دوسرے طریق سے بھی ہے۔ لہٰذا تائید ہوگی۔ بخوف طوالت اس کا ذکر ترک کیا گیا۔ وعن اسماء بنت ابی بکر الصدیق رضہ قالت کنا نؤدی زکوٰۃ الفطر علی عہد النبی ﷺ مدین من قمح رواہ احمد فی مسندہ۔ اس میں جو ابن لہیعہ راوی ہے اگرچہ ابن الجوزی نے ضعیف بتایا لیکن قال صاحب التنقیح وحدیث ابن لہیعہ یصلح للمتابعۃ لاسیما اذا روی عنہ امام مثل ابن المبارک کما رواہ ہہنا۔ وفی حدیث زید بن ثابت رضہ قال خطبنا النبی ﷺ فقال من کان عندہ شیٔ فلیتصدق بنصف صاع من بر، رواہ الدارقطنی وفی حدیث ابن عمر رضہ ان علیہ السلام امر عمرو بن حزم فی زکوٰۃ الفطر بنصف صاع من حنطۃ او صاع من تمر۔ رواہ الحاکم فی المستدرک وقال ہو علی شرط الشیخین۔ وفی حدیث جابر رضہ انہ ﷺ قال صدقۃ الفطر علی کل انسان مدان من دقیق او قمح الحدیث، رواہ الطبرانی فی الاوسط۔ وفی حدیث الحسن ان مروان بعث رجلًا الی ابی سعید الخدری رضہ ان ابعث الی بزکوٰۃ رقیتک فقال ابو سعید الخدری للرسول ان مروان لا یعلم انما علینا ان نعطی لکل رأس عندنا کل فطر صاعًا من تمر او نصف صاع من بر، رواہ الطحاوی۔ اب خود ابو سعید خدری رضہ حنطہ میں سے نصف صاع کے قائل ہے۔ وان شئت الاطلاع علی الدلائل الآخر فعلیک بمطالعۃ الطحاوی ج۱ ص۳۴۹ والبیہقی ج۴ ص۱۶۷۔ **الجواب**: انہوں نے جواباً لاً ابو سعید خدری رضہ کی حدیث ذکر کیا کہ جسمیں صاعًا من طعام ہے اور طعام سے حنطہ مراد لیا گیا جواب یہ کہ لفظ طعام کے اطلاق ہر قسم کے ماکول اشیاء پر ہوتا ہے کذا ذکر الجوہری وغیرہ۔ کقولہ تعالیٰ وطعام الذین اوتوا الکتاب ای ذبائحہم۔ وفی الحدیث الصحیح طعام الواحد یکفی الثلاث۔ ونہی النبی علیہ السلام عن بیع الطعام حتی یقبض۔ وفی حدیث المصراۃ صاعًا من طعام ای من تمر کما قال الازہری۔ اب حدیث ابی سعید رضہ میں بھی طعام سے ہر قسم کی ماکول چیز مراد ہے کہ جس کی تفسیر اس کے بعد او صاعًا من شعیر الخ سے کی گئی چنانچہ خود ابو سعید کے قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ شعیر وغیرہ طعام کی تفسیر ہے۔ کما فی صحیح البخاری قال ابو سعید رضہ وکان طعامنا الشعیر والزبیب والاقط والتمر۔ اب صاعًا من طعام سے صاعًا من حنطہ مراد نہیں۔ اور اگر طعام سے گیہوں ہی مراد ہو تو صاحب ہدایہ و امام طحاوی نے کہا کہ حنطہ سے ایک صاع دینے کا ذکر اس طریق پر ہے کہ نصف صاع تو وجوبی ہے دوسرے نصف صاع تطوع کے طور پر ہے۔ کیونکہ خود ابو سعید الخدری کا قول ہے کہ کنا نعطیہ عند کل فطر صاعًا من تمر او نصف صاع من بر۔ رواہ الطحاوی۔ اور دلیل ثانی میں جو صاعًا من حنطہ کی حدیث لائے جواب یہ کہ قال ابو داؤد ان ہذا لیس بمحفوظ وقال ابن خزیمہ وذکر الحنطۃ فی ہذا الخبر غیر محفوظ۔ ولا ادری ممن الوہم۔ اور دلیل ثالث میں جو صاعًا من بر ہے جواب یہ کہ اس میں سعید بن عبد الرحمٰن عبید اللہ سے روایت کرنے میں منفرد ہے۔ وقد لیّنہ النسائی والقسوی واہمہ ابن حبان۔ اور اس حدیث کو ایک جماعت نے جو روایت کیا، اس میں بر کا ذکر نہیں۔ اور دلیل رابع میں جو حارث اعور کی حدیث لائے صاحب الجوہر النقی نے کہا کہ وہ حدیث مرفوعًا و موقوفًا کسی طرح بھی صحیح نہیں۔ لانہ مع الاضطراب فی سندہ مدارہ علی الحارث الاعور وقد کذبہ جماعۃ۔ وحکی البیہقی تکذیبہ عن الشعبی وصحح ابن خزیمہ عن الشعبی عن عثمان رضہ وعلی رضہ وغیرہما من الصحابۃ نصف صاع من بر۔ اور دلیل خامس میں جو ابن الزبیر سے صدقۃ الفطر صاع صاع لائے جواب یہ کہ ایک صاع ہونا تو گیہوں کے متعلق نہیں کیا گیا بلکہ چونکہ اکثر اقسام

میں ایک صاع ہے اس لئے مطلقاً صاعٌ صاعٌ کہا گیا ورنہ ابن الزبیرؓ سے تو صراحۃً نصف صاع من الحنطۃ کا ذکر ہے کما روی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ عن عمرانۃ سمع ابن الزبیر وہو علی المنبر یقول مدانِ من قمح وہذا سند جلیل صحیح وہذا اولی من السند الذی ذکرہ البیہقی وفیہ کتابۃ وہہنا قولہ۔ ہذا کلہ فی العینی ص۴۶۷ ج۴ والجوہر النقی ص۱۶۵ ج۴ والطحاوی ج۱ ص۳۱۹ والتعلیق ج۲ ص۳۱۳ وفتح الملہم ص۱۵ ج۳ والہدایہ ص۱۹۰ ج۱ مفصلاً ومنثراً۔ والغرض ہہنا ہو التنظیم۔

قولہ۴ من المسلمین:۔ امام مالک وشافعی واحمد وابوثور وسعید بن المسیب وحسن بصری کے نزدیک عبد کافر کی جانب سے صدقۂ فطر واجب نہیں۔ لحدیث ابن عمرؓ انہ علیہ السلام فرض زکوٰۃ الفطر صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علی العبد والذکر والانثیٰ والصغیر والکبیر من المسلمین متفق علیہ۔ وروی الحاکم فی مستدرکہ عن نافع عن ابن عمر رضؓ ان النبی۴ فرض زکوٰۃ الفطر صاعاً من تمر او صاعاً من بر علی کل حرٍّ او عبدٍ ذکرٍ او انثیٰ من المسلمین وصححہ۔ وروی الطحاوی فی مشکلہ عن نافع قال قال ابن عمرؓ فرض النبی۴ علی الناس زکوٰۃ الفطر من رمضان صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علی کل انسان ذکر او انثیٰ حرٍّ او عبدٍ من المسلمین۔ اس قسم کی احادیث میں عبد کے متعلق من المسلمین ہونے کی قید ہے لیکن امام اعظم وثوری کے نزدیک عبد کافر کی جانب سے بھی صدقۂ فطر ادا کرنا واجب ہے۔ وہو قول عطاء ومجاہد وسعید بن جبیر وعمر بن عبد العزیز والنخعی۔ وروی ذلک عن ابی ہریرۃؓ وابن عمرؓ۔ بدلیل ماروا الدارقطنی عن ابن عباسؓ قال قال النبی۴ ادوا صدقۃ الفطر عن کل صغیر او کبیر او ذکر او انثیٰ۔ یہودی او نصرانی حرٌّ او مملوک۔ الحدیث۔ واخرج الطحاوی فی مشکلہ عن ابی ہریرۃؓ قال کان یخرج صدقۃ الفطر عن کل انسان یعول من صغیر او کبیر حرٍّ او عبدٍ ولو کان نصرانیاً۔ الحدیث۔ اس ابن لہیعہ کی حدیث کو ابن المبارک جیسے جلیل القدر ہستی نے روایت کیا لہٰذا قابل استدلال ہے۔ واخرج عبد الرزاق فی مصنفہ عن ابن عباسؓ قال یخرج الرجل زکوٰۃ الفطر عن کل مملوک لہ وان کان یہودیاً او نصرانیاً۔ واخرج ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ عن عمر بن عبد العزیز قال یؤدی الرجل المسلم عن مملوکہ النصرانی صدقۃ الفطر۔ وعن الاوزاعی قال بلغنی عن ابن عمرؓ کان یعطی عن مملوکہ النصرانی صدقۃ الفطر وروی عن ابراہیم النخعی مثلہ۔ وثبت فی الصحیح حدیث لیس علی المسلم فی عبدہ صدقۃ الا صدقۃ الفطر۔ وکذا فی حدیث ابن عمرؓ وابی سعید الخدری عن کل حرٍّ او عبدٍ۔ یہاں لفظ کل عبد کا عموم بھی اسی کو تقاضا کرتا ہے کہ عبد کافر کی جانب سے بھی صدقۂ فطر ادا کیا جاوے۔ کما قالہ صاحب الجوہر النقی۔ وروی ابن المنذر عن ابن عمرؓ انہ کان یخرج صدقۃ الفطر عن کل اہل بیتہ کلہم حرہم او عبدہم صغیرہم وکبیرہم مسلمہم وکافرہم من الرقیق۔ اگرچہ ابن المنذر اس میں تاویل کریں کہ کافر کی جانب سے تطوعاً دیتے۔ لیکن بالکل خلاف ظاہر ہے۔

الجواب:۔ ان کی تینوں حدیث میں جو من المسلمین کا لفظ ہے اس کے متعلق امام طحاوی نے جواب دیا کہ یہ زکوٰۃ دینے والا کہ جن پر زکوٰۃ واجب ہے ان کی صفت ہے جن حر وعبد کی جانب سے زکوٰۃ دیا جا رہا ہے اُن کی صفت نہیں لہٰذا جن حر وعبد کی جانب سے زکوٰۃ دینا واجب ہے اُن کے مسلمان ہونے کی شرط نہیں لگایا۔ اور علی کل حرٍّ وعبدٍ میں حرف علی بمعنی عن کے ہے۔ اور ابن زبیرؓ نے کہا کہ اسناد ومعنی کے اعتبار سے بلاشک من المسلمین کے لفظ ایک زیادۃ مضطرب ہے کیونکہ ابن عمرؓ جو اس حدیث کا راوی ہے خود اُن کے مذہب عبد کافر کی جانب سے زکوٰۃ دینا ہے کما مر فی الدلائل، والراوی اذا خالف مارواہ کان تضعیفاً لروایتہ۔ یا ابن عمرؓ خود راوی نے بھی وہ معنی لیا جو جواب اوّل میں بتایا گیا ورنہ یہ محال ہے کہ صحابی خود اپنی روایت کے خلاف عمل کرے۔ یا جواب ۳ یہ کہ کما قالہ العینی کہ صدقۃ الفطر کے متعلق دو قسم کے نص وارد ہوئے ایک مطلق رأس کو سبب قرار دیا وہو الروایۃ الثانیۃ لیس فیہا لفظ من المسلمین۔ دوسرا وہ نص کہ جس میں رأس مسلم کو سبب قرار دیا گیا اور اسباب میں منافاۃ نہیں ہوتی جیسا کہ ملک شراء وہبہ ووصیت وارث مختلف اسباب ہیں ہو تحاہ فاذا امتنعت المزاحمۃ وجب الجمع باجراء کل واحد من المطلق والمقید علی طریقہ من غیر حمل احدہما علی الآخر فوجب ادا صدقۃ الفطر عن العبد الکافر بالنص المطلق وعن العبد المسلم بالنص المقید۔ ہذا کلہ فی العینی ص۴۶۷ ج۴ والجوہر النقی ص۱۳۳ ج۲ والتعلیق ص۳۱۶ ج۲ وفتح الملہم ص۳۲۰ ج۳

بحث الاختلاف فی وجوب صدقۃ الفطر عن العبد الکافر ۱۲

بَاب مَنْ لَا تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ

فی حدیث عبد المطلب رض وانها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد ص۔ اس قسم کی دوسری احادیث جو باب ہذا وغیرہ میں مذکور ہیں ان کثیر احادیث کی بنا پر حضرات ائمہ کرام وعلماء عظام کا اس پر اتفاق ہے کہ نبی ص وآل نبی ص کے لئے زکوٰۃ کا مال حرام ہے کیونکہ اسکو اوساخ الناس کہا گیا لانہا تکفر الخطایا وتدفع البلایا۔ اس لئے وہ مال نبی ص والہ کیلئے مناسب نہیں۔ باقی آل النبی کے متعلق اختلاف ہے کہ شافعی ودیگر علماء کے نزدیک آل النبی ص میں بنو ہاشم اور بنو المطلب دونوں شامل ہیں بدلیل ان النبی ص اشرک بنی المطلب مع بنی ہاشم فی سہم ذوی القربیٰ ولم یعط احدا من قبیل قریش غیرہم۔ اور یہ عطیہ کے حرمان عن الصدقہ کے بدلہ میں دیا گیا معلوم ہوا کہ دونوں اس آل النبی ص میں داخل ہیں کہ جن کیلئے زکوٰۃ حرام ہے۔ لیکن امام اعظم ومالک کے نزدیک جو امام احمد کا بھی ایک قول ہے، کہ آل النبی میں صرف بنو ہاشم ہی شامل ہیں لیکن بنو المطلب کے لئے زکوٰۃ کا مال لینا جائز ہے۔ لانہم دخلوا فی عموم قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیہ۔ ولکن خرج بنو ہاشم عن ہذا العموم لقول النبی ص ان الصدقۃ لا تنبغی لآل محمد ص، فیجب ان یختص حکم المنع ببنو ہاشم ولا یصح قیاس بنی المطلب علی بنی ہاشم لان بنی ہاشم اقرب الی النبی ص واشرف۔ کما ورد فی حدیث جبیر بن مطعم فقلنا یا رسول اللہ ہؤلاء بنو ہاشم لا ننکر فضلہ للموضع الذی وضعک اللہ منہم الحدیث۔ وہکذا روی عن محمد وہذہ الامۃ الخلیفۃ الراشد عمر بن عبد العزیز ان آل النبی ص ہم بنو ہاشم خاصۃ وبہ قال زید بن ارقم۔ **الجواب** حضور نے جو بنو ہاشم کیلئے بنو المطلب کو بھی دیا یہ دینا موالاۃ کی بنا پر ہے صدقہ سے محروم ہونے کے عوض میں نہیں لہٰذا ان بنو المطلب کے محرومی عن الصدقات ثابت نہ ہوتی اس لئے وہ آل نبی میں بھی داخل نہیں۔ اور ابن ہبیرہ نے افصاح میں کہا کہ جن بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ بالاتفاق حرام ہے وہ پانچ قبائل ہیں:۔ یعنی آل عباس وآل جعفر وآل علی وآل عقیل وولد الحارث بن عبد المطلب۔ اور علامہ ابن عابدین نے اسکو اور بھی وضاحت کیساتھ بیان کیا کہ عبد مناف حضور ص کے اب الرابع اعلیٰ چوتھا مرتبہ کے باپ ہیں اس عبد مناف کے چار اولاد تھے، ہاشم ومطلب ونوفل وعبد شمس۔ پھر ہاشم نے چار اولاد چھوڑے جن میں حضور ص کے دادا عبد المطلب بھی ایک ہیں ہاشم کے تین اولاد کے نسل منقطع ہوگیا سوائے عبد المطلب کے اُن کے بارہ اولاد تھے اُن میں سے ہر ایک کے اولاد کو اگر مسلم وفقیر ہوں تو زکوٰۃ دیجا سکتی ہے۔ سوائے عباس وعلی وجعفر وعقیل وحارث کے اولاد کے۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ تمام بنو ہاشم پر زکوٰۃ حرام نہیں بلکہ بعض مذکور پر حرام ہے۔ وتفصیل ہذا کلہ فی فتح الملہم ص ۹۹ ج ۳

پھر ابن قدامہ نے کہا کہ بنو ہاشم کیلئے تو بالاتفاق صدقہ مفروضہ حرام ہے۔ کذا حکی الاجماع ابن ارسلان۔ لیکن طبری نے امام اعظم رح سے نقل کیا کہ جواہری من المالکیۃ وبعض شوافع سے بھی مروی ہے کہ اب بنو ہاشم کے لئے صدقہ مفروضہ حلال ہے کیونکہ اُس کی حرمت کی وجہ یہ تھی کہ اُن کیلئے سہم ذوی القربیٰ میں سے خمس تھا پس جبکہ یہ منقطع ہوگیا ورجع بموت النبی ص الی غیرہم حل لہم بذلک ما کان قد حرم علیہم۔ اور عینی میں ہے کہ امام طحاوی جو اعلم بمذہب ابی حنیفہ رح ہے انہوں نے کہا کہ امام اعظم رح سے یہ قول مشہور نہیں ہے۔ پھر اکثر حنفیہ وشوافع کے نزدیک آل النبی صلعم کیلئے صدقہ تطوع حلال ہے لان المحرم علیہم انما ہو اوساخ الناس۔ وذلک ہو الزکوٰۃ لا صدقۃ التطوع۔ لیکن ابو یوسف نے کہا کہ صدقہ مفروضہ ہو یا صدقہ نافلہ ہر قسم کا صدقہ آل النبی کیلئے حرام ہے لعموم دلیل التحریم۔ وفی شرح الکنز لا فرق بین الصدقۃ الواجبۃ والتطوع۔ امام طحاوی نے کہا کہ امام اعظم رح کے ایک قول ابو یوسف کے قول کی طرح حرمت صدقہ نافلہ کیساتھ بھی ہے فہذا ناخذ۔ اور صدقہ ہونے کی حیثیت سے اس میں بھی اوساخ ہے اگرچہ کمیت میں کچھ فرق ہو۔ یہی ظاہر روایت بھی ہے۔ اور شیخ ابن الہمام نے نقل کیا کہ اگر آل النبی ص کی عزت وعظمت کی خاطر بطور ہدیہ ادب وتواضع کے ساتھ کچھ دیا جاوے تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔ لما فی حدیث لحم بریرہ الذی تصدق بہ علیہا لم یکلا النبی ص

بحث الاختلاف فی المراد بآل النبی ص الذین لا تحل لہم الصدقۃ ۱۲

بحث الاختلاف فی صدقات التطوع لآل النبی ص ۱۲

حتی اعتبرہ ہدیۃ منہا۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۱۰۱ ج۳ وفی الدر المختار جازت التطوعات من الصدقات لبنی ہاشم علی ما ہو الحق کما حققہ فی الفتح۔ کما فی بذل المجہود ص۵ ج۳

پھر حضورؐ کے موالی ای آزاد شدگان کیلئے بعض علماء کے نزدیک زکوٰۃ کا مال حلال ہے لانہم لیسوا من آل النبی علیہ السلام حقیقۃً ولذلک لم یعوضوا بالخمس الخمس۔ لیکن امام اعظم واحمد وبعض مالکیہ کے نزدیک جو شوافع کا بھی صحیح قول ہے کہ موالی النبیؐ کیلئے صدقہ حرام ہے بدلیل ما اخرجہ اصحاب السنن وصححہ الترمذی وابن حبان عن ابی رافع مرفوعًا انا لا تحل لنا الصدقۃ وان مولی القوم من انفسہم۔ **الجواب**:۔ اگرچہ موالی النبیؐ حقیقۃً باعتبار ذات آل النبی میں سے نہیں ہیں لیکن تحریم الصدقہ میں آل وموالی النبیؐ ایک برابر ہیں بدلیل ما اخرجہ ابوداؤد والترمذی عن ابی رافع قال بعث النبیؐ رجلاً علی الصدقۃ من بنی مخزوم فقال الرجل المخزومی لابی رافع (الذی ہو مولی النبی علیہ السلام) اصحبنی فانک تصیب منہا قال ابو رافع قلت لہ لا اصاحبک حتی اسأل النبیؐ فانطلق الی النبیؐ فسألہ فقال النبی علیہ السلام مولی القوم من انفسہم وانا لا تحل لنا الصدقۃ۔ فہذا صریح فی مساواتہم فی تحریم الصدقۃ۔ کذا فی المواہب اللطیف۔ ہذا کلہ فی التعلیق الصبیح ص۳۲۱ ج۳

وعنہ لیس لمسکین الذی:۔ یعنی جو شخص ایک ایک لقمہ کیلئے دروازوں میں گھومتا پھرتا ہے چونکہ وہ تحصیل غذا پر قادر ہے اس لئے وہ حقیقۃً مسکین نہیں۔ یہاں اس قسم کے کام کرنیوالے کے عدم استحقاق زکوٰۃ کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ عدم اضطرار کی صورت میں اس فعل کی مذمت بیان کرنی ہے۔ یا جو مسکین کسی سے سوال نہ کرتا ہو اس کی فضیلت اس پر بیان کرنا ہے کہ جو سوال کرتا ہو۔ واختلف اہل التاویل واللغۃ فی معنی الفقیر والمسکین وفی ایہما اشد حاجۃ۔ قال الحسن البصری الفقیر ہو الذی لا یسأل والمسکین ہو الذی یسأل۔ وہکذا ذکرہ الزہری۔ وکذا روی ابو یوسف عن ابی حنیفۃ وہو المروی عن ابن عباس رض۔ وہذا یدل علی ان المسکین احوج۔ وقال قتادۃ الفقیر ہو الذی بہ زمانۃ وزمانۃ وحاجۃ والمسکین المحتاج الذی لا زمانۃ بہ وہذا یدل علی ان الفقیر احوج۔ وقیل الفقیر ہو الذی یملک شیئًا یقوتہ والمسکین الذی لا شیء لہ وسمی مسکینًا لما اسکنتہ، حاجتہ، عن التحرک۔ وہذا اشبہ الاقاویل قال تعالیٰ اَوْ مِسْكِيْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ ای استر بالتراب۔ وحفر الارض الی غایۃ کما قالہ صاحب البدائع الصنائع فی ص۴۳ ج۲ وقد مر ابحث الطویل فی ہذا الفرق فارجع۔ والتفصیل فی التعلیق ص۳۲۱ ج۲۔

الفصل الثانی فی حدیث عبد اللہ بن عمرو رض لا تحل الصدقۃ الخ ابن الملک نے کہا کہ اگر کوئی صحیح الاعضاء ہو اور اس کیلئے اور اس کے اہل وعیال کیلئے بقدر کفایۃ قادر علی الاکتساب بھی ہو تو اس کیلئے زکوٰۃ کا مال حلال نہیں۔ یہی امام شافعیؒ کا مذہب ہے لحدیث عبد اللہ بن عمرو انہ علیہ السلام قال لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی ای لصاحب قوۃ وصحیح البدن تام الخلقۃ۔ رواہ الترمذی وابو داؤد ودغیرہما۔ وفی روایۃ ابن عدی لا حظ فیہا لغنی ولا لقوی مکتسب۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ امام اعظم اور احناف کے نزدیک قوی علی الکسب وصحیح البدن کے پاس نصاب کے اندازمال نہ ہو تو اس کیلئے زکوٰۃ لینا حلال ہے لانہ علیہ السلام امر معاذًا لما بعثہ الی الیمن ان یأخذ الصدقۃ من اغنیاء المسلمین فیضعہا فی فقرائہم۔ یہاں جو فقراء کو دینے کا حکم دیا گیا وہ عام ہیں کہ ذی مرۃ سوی ہو یا نہ ہو۔ فاخذنا بذلک لانہ آخر الامرین من النبیؐ حیث بعث معاذًا فی آخر حیوتہ۔ وروی عن سلمان الفارسی انہ قال حمل الی النبیؐ صدقۃ فقال لاصحابہ کلوا ولم یأکل۔ اور یہ معروف ومشہور ہے کہ حضورؐ کے صحابہ سب کے سب اپاہج وغیر صحیح البدن وغیر قوی تھے۔ بلکہ بعض قوی مکتسب بھی تھا۔ وفی حدیث زیاد بن الحارث الصدائی انہ قال امرنی النبیؐ علی قومی فقلت یا رسول اللہ اعطنی من صدقاتہم ففعل وکتب لی بذلک کتابًا۔ الحدیث۔ یہاں جو زیاد کو امیر بنایا تو وہ صحیح البدن وسوی الخلق ہوگا اسکے باوجود صدقہ کا مال دیا گیا۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو لا تحل الصدقۃ کی حدیث ذکر کی جواب یہ کہ وہ کراہیت وتغلیظ کے منزلہ میں ہے تاکہ صدقات الناس پر بھروسہ نہ کریں اور ضعفاء فقراء جو احق ہیں ان کے ساتھ

بحث الاختلاف فی حلۃ الصدقۃ لذی مرۃ سوی ۱۲ بحث الفرق بین الفقیر والمسکین ۱۲ بحث الاختلاف فی حلۃ الصدقۃ لہم تحل علی النبیؐ ۱۲

مزاحمت نحریں کما فی قولہ علا یحل لمسلم ان یبیت ثلثا ۲ وجارہ جائع۔ یا وہ حدیث طلب و سوال کی حرمت پر محمول ہے فان ذلک للزجر عن المسئلۃ والحمل علی الکسب جیسا کہ طرق کثیرہ و اسانید صحیحہ کیساتھ حضورؐ سے مروی ہے کہ لا تحل المسئلۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی۔ کما اشار الیہ الطحاوی والترمذی۔ اور دلیل ثانی میں جو لاحظ لائے جواب یہ کہ اسی حدیث میں ہے کہ دو قوی و قادر علی الکسب آدمی نے جب صدقہ کا مال لینا چاہا تو حضورؐ نے فرمایا کہ ان شئتما اعطیتکما ولا حظ فیہا الخ۔ اگر قوی آدمی کیلئے حرام ہوتا تو حضورؐ دینے کے متعلق کیونکر فرماتے۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ جو پچاس درہم کا مالک ہو اس کیلئے اخذ الصدقہ حلال نہیں اسکو دینا بھی جائز نہیں بما روی عن علیؓ وابن مسعودؓ وسعد بن ابی وقاصؓ انہم قالوا لا تحل الصدقۃ لمن لہ خمسون درہما او عوضہا من الذہب۔ اسکا جواب یہ کہ انہ محمول علی حرمۃ السؤال معناہ لا یحل سوال الصدقۃ۔ او یحمل ذلک علی کراہیۃ الاخذ۔ ہذا کلہ فی البدائع الصنائع والتعلیق ج ۲ ص ۳۲۲

وفی حدیث عطاءؒ لغازٍ فی سبیل اللہ ۱۔ والیہ الاشارۃ فی قولہ تعالیٰ وفی سبیل اللہ۔ ابو یوسفؒ نے کہا فی سبیل اللہ سے فقراء الغزاۃ مراد ہیں لان سبیل اللہ اذا اطلق فی عرف الشرع یراد بہ ذلک۔ اور محمدؒ نے کہا کہ اس سے الحاج المنقطع مراد ہے۔ لما روی ان رجلا جعل بعیرا لہ فی سبیل اللہ فامرہ النبی ان یحمل علیہ الحاج۔ ویؤیدہ ایضا انہ فسر احمد سبیل اللہ فی الآیۃ بسقر الحج للخبر الصحیح ان الحج سبیل اللہ۔ لیکن عرف شرع کے اطلاق کی بنا پر جمہور کے نزدیک ابو یوسفؒ کا قول ہی راجح ہے۔ اور محمدؒ نے جو حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ حضورؐ نے لفظ سبیل اللہ سے معنی عام مراد لیا ہو کہ جس میں منقطع عن الغزوۃ اور منقطع عن الحج دونوں شامل ہیں۔ لیکن آیت میں بھی وہی معنی عام مراد ہونا لازم نہیں حالانکہ گفتگو تو اس لفظ سبیل اللہ کے متعلق ہے کہ جو آیت میں ہے کما فی التعلیق ج ۲ ص ۳۲۵ وفتح القدیر ص ۱۴۔

پھر شافعیؒ کے نزدیک غازی کو زکوٰۃ کا مال دینا جائز ہے اگرچہ وہ غنی ہو کما فی حدیث عطاء مرسلا انہ علیہ السلام قال لا تحل الصدقۃ لغنی الا لخمسۃ لغازٍ فی سبیل اللہ الحدیث۔ ہکذا فی روایۃ ابی سعیدؓ رواہ ابو داؤد۔ یہاں غنی کیلئے حلت صدقہ کی نفی کرکے غازی کو اس سے استثناء کیا اور استثناء من النفی اثبات ہوتا ہے۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک غازی اگر محتاج نہ ہو بلکہ غنی ہو تو اس کیلئے زکوٰۃ حلال نہیں۔ لقولہ لا تحل الصدقۃ لغنی وقولہ امرت ان آخذ الصدقۃ من اغنیائکم وادفعہا فی فقرائکم۔ اگر غنی کو بھی جو غازی ہو زکوٰۃ دینا جائز ہووے تو حدیث سے جو تقسیم ثابت ہوتی ہے وہ باطل ہو جاویگی

الجواب ۱۔ غازی کو جو استثناء کیا یہ اس غازی پر محمول ہے کہ جو محتاج ہو اور چونکہ وہ حدوث الحاجۃ کے قبل تو غنی تھے اس لئے باعتبار ماکان اسکو غنی کرکے نام رکھا۔ دراصل بات یہ ہے کہ مصرف زکوٰۃ وہی فقراء ہی ہیں اس لئے غازی میں بھی فقر متحقق ہونا پڑیگا۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود ص ۳۲ ج ۲ وفتح القدیر وغیرہ ذلک۔

وفی حدیث زیاد ۲ فجزاہا ثمانیۃ اجزاء ۲۔ شافعیؒ نے کہا کہ قرآن میں جو مصرف زکوٰۃ کے متعلق آٹھ اصناف ذکر کئے زکوٰۃ کے مال کو ان آٹھوں اصناف پر تقسیم کرنا ہوگا۔ الا ان یتقدصنف فتقسم فی الباقین لقولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیۃ۔ اس میں چونکہ آٹھ اصناف کا ذکر ہے اس لئے تمام اصناف کو دینا پڑے گا۔ وفی حدیث زیاد بن الحارث انہ علیہ السلام قال ان اللہ جزأہا ثمانیۃ اجزاء الحدیث۔ قال الطیبیؒ قیل فی التجزیۃ دلالۃ علی وجوب التفریق فی الاصناف لیکن امام اعظم و مالک واحمد وصاحبین و زفرؒ کے نزدیک زکوٰۃ کے مال اصناف ثمانیہ میں سے کسی ایک صنف کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو گی۔ لقولہ تعالیٰ ان تبدوا الصدقات فنعما ہی وان تخفوہا وتؤتوہا الفقراء فہو خیر لکم۔ یہاں الصدقات پر الف لام جنسی داخل ہو کر ہر قسم کی صدقہ مراد ہے کہ جو ایک صنف ای فقراء کو دینے کے متعلق آیت تقاضا کرتی ہے۔ وفی حدیث سلمۃ بن صخرۃ، حین ظاہر من امرأتہ ولم یجد ما یطعم فامرہ النبی ان ینطلق الی صاحب صدقۃ بنی زریق لیدفع الیہ صدقاتہم۔ اب یہاں حضورؐ نے صرف سلمہؓ کو صدقہ کا مال دینے کا حکم دیا حالانکہ وہ ایک ہی صنف ہے۔ وروی ابو داؤد الطیالسی عن علیؓ

البحث فی انہ ما المراد بسبیل اللہ ۱۲ منہ والاختلاف فی ان تقسیم الصدقۃ علی الاصناف الثمانیۃ واجب ام لا ۱۲

وابن عباس رض قالا اذا اعطی الرجل الصدقة صنفا واحدا من الاصناف الثمانیة اجزأه۔ وروی مثل ذلک عن عمر وحذیفة وعن سعید بن جبیر وابراہیم النخعی وعمر بن عبد العزیز وابی العالیة ولم یر واعن غیرہم من الصحابة خلاف ذلک فصار اجماعا من السلف لا یسع احدا خلافہ۔ کذا فی شرح المختصر واحکام القرآن للجصاص۔ وروی الثوری عن معاذ بن جبل رض انہ کان یاخذ من اہل الیمن العروض فی الزکوٰۃ ویجعلہا فی صنف واحد من الناس۔ وروی عبد الرزاق فی مصنفہ عن ابن عباس رض قال اذا وضعتہا فی صنف واحد من ہذہ الاصناف فحسبک۔ وقال الطحاوی وابن عبد البر الاعلم لابن عباس رض وحذیفة فی ذلک مخالفا من الصحابة۔

الجواب: شافعی رحمتے جو آیت لایا طیبی نے اسکا جواب دیا کہ اس میں اصناف ثمانیہ کے ذکر کرنے سے یہ بتلانا مراد ہے کہ صدقہ ان اصناف ثمانیہ کے علاوہ کسی دوسرے قسم کے لوگوں کو نہیں دیا جاویگا۔ یہ مطلب نہیں کہ تمام اصناف ثمانیہ میں تقسیم کرنا واجب ہے کما یدل علیہ ایراد الآیۃ باداۃ الحصر ای انما الصدقات لہؤلاء الاصناف لالغیرہم۔ نیز لفظ فقرا اپنے عموم کی بنا پر زمانہ حال کے اور تاقیامت زمانہ استقبال کے تمام فقرا کو شامل ہے اور تاقیامت جو فقرا ہوں گے سب کو دینا تو محال ہے بلکہ زمانہ حال کے تمام فقرا کو بھی دینا واجب نہیں بلکہ بالاتفاق حال کے بعض فقرا بھی محروم ہونگے صرف بعض کو دیا جاویگا۔ اب جب کہ بعض فقرا کو دینا جائز ہے تمام فقرا کو ایسا ہی بعض اصناف کو دینا جائز ہوگا تمام اصناف کو دینا واجب نہ ہوگا۔ اور دلیل ثانی میں جو حدیث لا جواب یہ کہ منذری نے مختصر السنن میں کہا کہ اس کے سند میں جو عبد الرحمن بن زیاد بن انعم ہے قد تکلم فیہ غیر واحد۔ کذا ذکرہ صاحب التمہید انہ افرد بہ وہو ضعیف۔ وضعفہ البیہقی ایضا وضعفہ القطان وابن معین وابن مہدی واحمد بن حنبل وغیرہم۔ یا جواب یہ کہ اگر حدیث کی صحت تسلیم بھی کیجاوے تو اس میں جو آٹھ اجزا ذکر ہے اس سے مراد یہ کہ ان اصناف ثمانیہ کے علاوہ کسی کو صدقہ نہیں دیا جاوے گا۔ کما مر۔ ہذا کلہ فی التعلیق ۳۳۶/۲ واحکام القرآن ۱۷۲/۳۔

بَابُ مَنْ لَا تَحِلُّ لَہُ الْمَسْئَلَةُ وَمَنْ تَحِلُّ لَہُ

فی حدیث ابن مسعود رض ومایغنیہ: اس غناء کی تعریف کہ جو مانع عن السوال ہے، یہ کہ جو شخص پچاس درہم یا اس کے برابر کسی چیز کا مالک ہو تو وہ غنی ہے کہ جس کیلئے سوال کرنا منع ہے۔ کما قالہ الشافعی رح لحدیث ابن مسعود رض قیل یا رسول اللہ وما یغنیہ قال خمسون درہما او قیمتہا من الذہب، رواہ ابو داؤد والترمذی۔ طیبی رح نے نقل کیا کہ وہ ابن المبارک واحمد واسحق رح کا قول بھی ہے اور بعض محققین نے کہا کہ اگر ہمیشہ یا اکثر اوقات کے اندر صبح وشام کا کھانا میسر ہو تو وہ غنی ہے۔ یہی احمد واسحق وابن المبارک کی رائے ہے کما فی حدیث سہل بن حنظلہ وما الغنی الذی لا تنبغی معہ المسئلۃ قال قدر ما یغدیہ ویعشیہ، رواہ ابو داؤد۔ اور عطاء کی حدیث میں ہے کہ اگر ایک اوقیہ کے مالک ہو تو وہ غنی ہے اور اس زمانہ میں اوقیہ چالیس درہم کے ہوتا ہے۔ اور امام اعظم واخناف نے کہا کہ اگر دو سو درہم کا مالک ہو اگرچہ وہ نامی نہ ہو کما روی مرسلا من سأل وہو عدل خمس اواق فقد سأل الحافا۔ اور خمس اوقیہ دو سو درہم ہوتا ہے لانہ ایسر علی الناس۔

الجواب: کافی میں ہے کہ حنفیہ کی حدیث دوسری احادیث کیلئے ناسخ ہے۔ کما ذکرہ الشیخ الدہلوی رح فی اللمعات۔ وقال القاری من ملک مائتی درہم یجرم علیہ اخذ الصدقة عند ابی حنیفة رح ومن ملک قوت یوم فیحرم علیہ السوال ففرق بین اخذ الصدقة والسوال۔ اور حضرت شاہ ولی اللہ رح نے کہا کہ جو مایغنی مانع عن السوال ہے اس کے مقدار کے متعلق جو مختلف احادیث وارد ہے اس میں کوئی تعارض نہیں۔ کیونکہ کثرت عیال یا زیادتی عظمت کی بناء پر لوگوں کی حالات مختلف ہیں بعض کیلئے قدر مایغنی اوقیہ ہے اور بعض کیلئے خمسون درہم ہے اور بعض کیلئے مایغدیہ ویعشیہ ہے۔ ہذا کلہ فی تعلیق المصابیح ۳۳۱/۲ وحاشیہ ابی داؤد ۲۳۱/۱ عن اللمعات والمرقات۔

بَابُ الانفاق وکراهیۃ الامساک

فی حدیث ابی سعید رض خصلتان لا تجتمعان فی مؤمن : الحدیث ۔ اس سے جو بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ بخل اور سوء الخلق مؤمن میں پایا نہیں جاتا ہے جو خلاف واقعہ ہے ۔ اس کی تاویل کے متعلق حافظ تورپشتی رح نے کہا کہ دونوں خصلت اپنے انتہار کو پہنچے کہ وہ آدمی ان دونوں سے منفک نہ ہو اور وہ دونوں خصلت اس آدمی سے غیر منفک ہو اور وہ ان دونوں خصلت پر دائمی بھی ہو جاوے اس طریقہ پر عدم اجتماع بتایا گیا ۔ ہاں مؤمن کو ان دونوں خصلت سے کچھ انسیت ہو کہ کبھی بخل اختیار کرتا ہے اور کبھی نہیں اور کسی وقت کسی خاص امر کے متعلق بد خلقی کرتا ہے جس پر وہ نادم ہو کر اپنے آپ کو ملامت بھی کرتا ہے ۔ اور کبھی حسن خلق سے پیش آتا ہے ۔ تو یہ مستبعد نہیں اور اسی قسم کی تاویل اس حدیث میں بھی ہے کہ حیث قال النبی علیہ السلام لا یجتمع الشح والایمان فی قلب عبد ابدًا اور علامہ طیبی رح سے یہ تاویل و توجیہ منقول ہے کہ یہاں سوء الخلق سے وہ مراد نہیں کہ جو معروف و مشہور و متعارف بین الناس ہے بلکہ سوء الخلق سے وہ خصائل مراد ہیں کہ جو ایمان کے مخالف ہو اور خلق حسن وہ ہے کہ جس سے اوامر پر امتثال و نواہی سے اجتناب ہو کما ورد عن عائشۃ رض وکان خلقہ القرآن ۔ اب سوء الخلق جو ایمان کے مخالف ہر چیز ہے اس کے متعلق فرمایا کہ لا تجتمعان الحدیث ۔ اور اگرچہ بخل سوء الخلق کا بعض ہے تاہم اس کے اشنع و اسوء ہونے کی وجہ سے مستقل لایا گیا ۔ ویؤید ہذا التاویل حدیث ابی ہریرۃ رض لا یجتمع الشح والایمان فی قلب عبد ابدًا ۔ کما فی التعلیق ص ۳۳۹ ج ۳

لا یدخل الجنۃ خب ۔ الخب الرجل الذی یسدالناس بالخداع ۔ اب لا یدخل کے معنی یہ ہیں کہ ان خصلتوں پر عذاب ہونے کے بغیر داخلین اولین کیا تھ وہ داخل نہیں ہو سکے گا ۔ لہذا ہو السبیل فی تاویل امثال ہذا الحدیث لیوافق اصول الدین ۔ کما قالہ التورپشتی رح ۔ کما فی التعلیق ص ۳۳۹ ج ۳

بَابُ فضل الصدقۃ

وعنہ قال ابوبکر رض انا ۔ بعض اہل علم و صوفیہ کرام کے ایک فریق نے کہا کہ رجل اپنے نفس کیمتعلق لفظ انا سے خبر دینا مکروہ ہے حتی قال بعض الصوفیۃ کلمۃ انا لم تزل مشئومۃ علی اصحابہا ۔ لان ابلیس اللعین انما لعن لقولہ انا حیث قال انا خیر منہ خلقتنی من نار وخلقتہ من طین ۔ وعن جابر رض قال اتیت النبی ص فی دین کان علی ابی فدققت الباب فقال ص من ذا فقلت انا فقال النبی ص انا انا کانہ یکرہہا ولہذا حدیث صحیح ۔ لیکن جمہور علماء کے نزدیک اپنے کو قولہ انا سے تعبیر کرنے میں کوئی حرج نہیں ۔ کیونکہ انبیائے کرام نے اسکو استعمال کئے ہیں خاص کر کے حق تعالی نے حضور ص کو حکم بھی دیا ہے ۔ کما فی قولہ تعالی قل انما انا بشر مثلکم وقولہ انا اول المسلمین وقولہ وما انا من المتکلفین وقولہ ولا انا عبد تا عبدتم ۔ وقد قال النبی ص انا سید ولد آدم وانا اول من تنشق عنہ الارض وانا اول شافع وانا محمد وانا احمد وانا الحاشر الی غیر ذلک من الآیات والاحادیث وقد تلفظ بہذہ الکلمۃ السابق فی الخیرات ابوبکر الصدیق رض بین یدی النبی ص کرۃ بعد اخری فلم ینکر علیہ وبینجہ کے متعلق دو سو سے زائد آیات واحادیث پیش کی جا سکتی ہیں کما قالہ الحافظ التورپشتی رح ۔

الجواب ۔ ابلیس نے جو انا کہا اس میں تکبر و فخر تھا اس اعتبار سے اگر کہا جاوے تو بلا شبہ اس میں کراہیت ہوگی اور حضرت جابر رض کے انا کہنے پر جو حضور ص نے انکار کیا اس کی وجہ یہ کہ حضور ص نے جو دفع ابہام کیلئے من ذا فرمایا جابر رض کے کلمہ انا کہنے سے وہ دفع نہیں ہو رہا ۔ فکرہ ذلک لہذا المعنی لا لتلفظہ بتلک الکلمۃ ۔ بہر حال مطلقا کلمہ انا کہنے میں کراہیت نہیں لہذا کلہ فی تعلیق الصبیح ص ۳۴۲ ج ۲ عن شرح المصابیح للتورپشتی رح ۔

الفصل الثانی فی حدیث انس رض وتدفع میتة السوء :۔ حافظ تورپشتی رح نے کہا کہ میتۃ۔ بکسر المیم وہ حالت جو انسان پر موت کے وقت ہوتی ہے کالفقۃ المدقع والوجب الموجع والالم المقلق والاغلال التی تنتضی بہ الی الکفران النعمۃ و نسیان الذکر وموت الفجأۃ التی ہو اخذۃ الاسف ونحوہا اعاذنا اللہ عنہا آمین۔ اور علامہ طیبی رح نے مظہر سے نقل کیا کہ میتۃ السوء سے ان صورتوں کی موت مراد ہے کہ جس سے خود حضور نے استعاذہ کیا اللھم انی اعوذبک من الھدم واعوذبک من الترددی، ومن الغرق والحرق والھرم واعوذبک من ان یتخبطنی الشیطان عند الموت واعوذبک من ان اموت فی سبیلک مدبرا واعوذبک من ان اموت لدیغا۔ یا میتۃ السوء سے سوء الخاتمہ مراد ہو۔ کما فی تعلیق الصبیح ص۳۵۲ ج۲ مفصلا۔

باب افضل الصدقۃ

فی حدیث ابی ھریرۃ رض وحکیم خیر الصدقۃ ما کان عن ظھر غنی :۔ خطابی رح نے کہا کہ لفظ ظہر اس جیسے کلام میں بطور اشباع زائد کیا جاتا ہے والنفی فیہ للکمال لا للحقیقۃ والمعنی لاصدقۃ کاملۃ الا عن ظہر غنی۔ اور اس کے معنی کے متعلق ابن قرقول نے کہا کہ ما کان عن ظہر غنی ای ما ابقت غنی۔ اور بعض سلف نے کہا کہ بمعنی ما فضل عن قوت عیالہ وحاجتہ۔ اور خطابی نے یہ تفسیر کیا کہ بہترین صدقہ وہ ہے کہ جو اس توانگری سے ہو کہ جس کے ذریعہ سے نوائب وحوادث میں مدد پہونچے کما قال ابن السنی ای غنی مستظہر بہ علی النوائب۔ لیکن حافظ تورپشتی نے کہا کہ اگر غنی وتوانگری کے ماتحت جو صدقہ ہے وہی افضل ہو تو حضرت صدیق اکبر رض نے جو تمام مال کو پیش کیا اہل وعیال کیلئے کچھ نہیں رکھا حضور نے اس کی تعریف کیسی کی۔ نیز حدیث میں ہے کہ لما سئل النبی ص عن افضل الصدقۃ فقال جہد المقل۔ اب احادیث میں تعارض نہ ہونیکے لئے یہی توجیہ بہتر ہے کہ خیر الصدقۃ عن ظہر غنی ای عن تمکن المتصدق عن غنی ما۔ یعنی متصدق کو جس قسم کے غنی واستغناء پر قدرت ہو اگر اس قدرت کے ماتحت صدقہ کیا ہو وہ ہی بہترین صدقات میں سے ہے۔ اب وہ استغناء توکل علی اللہ کے ماتحت سخاوۃ نفس وقوت عزیمت کی بنا پر ہو کما کان من ابی بکر الصدیق رض۔ یا مال واسباب کی موجودگی کی بنا پر ہو۔ حضور نے فرمایا کہ دونوں قسم کے استغناء میں سے کوئی ایک ہونا چاہئے اور جسکے پاس ایک بھی نہیں تھا اور اس نے سونے کا ایک بیضہ پیش کرکے جب کہا کہ اصبت ہذہ من معدن فخذہا فہی صدقۃ ما املک غیرہا۔ تو حضور نے اس سے اعراض کیا۔ لہذا کل فی العینی ص۳۳۲ ج۳ والتعلیق ص۳۵۹ ج۲۔ اب حدیث خیر الصدقۃ ما کان عن ظہر غنی اور حدیث لما سئل عن افضل الصدقۃ قال جہد المقل کے درمیان جو بظاہر تعارض ہے اس کا جواب بھی یہی ہے کہ جسکو صبر علی الشدۃ وتوکل واکتفاء باقل الکفایۃ کا مادہ ہو اس کیلئے عن ظہر غنی کا حکم ہے اور جسکو وہ مادہ ہو اس کیلئے جہد المقل کا فرمان، فیختلف الحکم باختلاف احوال الناس فی الصبر والتوکل والاکتفاء کما فی البیہقی ص۱۸۰ ج۴

باب صدقۃ المرأۃ من مال الزوج

فی حدیث عائشۃ رض لا ینقص بعضھم اجر بعض شیئا۔ فتح الباری میں نقل کیا کہ یہاں لا ینقص سے اجر کے اندر عدم المزاحمۃ مراد ہے یا بعض بعض کے مساوی ہونا مراد ہے چنانچہ قاضی عیاض نے کہا کہ اجر یہ خداوندی فضل ہے جو مدرک بالقیاس نہیں ہوتا ولا ہو بحسب الاعمال بل ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔ لہذا اجر میں برابر ہوں گے اور نووی نے کہا کہ احادیث الباب کا معنی یہ ہے کہ جو لوگ مشارک فی الطاعۃ ہو وہ مشارک فی الاجر بھی ہوتا ہے۔ ومعنی المشارکۃ ان لہ اجرا کما ان لصاحبہ اجر ولیس معناہ ان یزاحمہ فی اجرہ۔ اور یہاں اصل ثواب میں مشارکت مراد ہے فیکون لہذا ثواب ولہذا ثواب وان کان احدہما اکثر ولا یلزم ان یکون مقدار ثوابہما سواء۔ علامہ عینی رح نے کہا کہ اس بارے میں احادیث مختلف ہیں فمنہا ما یدل

علی منع المرأۃ من ان تنفق من بیت زوجہا الا باذنہ وہو حدیث ابی امامۃ رض رواہ الترمذی۔ ومنہا ما یدل علی الاباحۃ بحصول الاجر للمرأۃ فی ذلک کما فی حدیث عائشۃ رض المذکور فی الباب۔ ومنہا ما قید فیہ الترغیب فی الانفاق بکونہ بطیب النفس منہ وبکونہا غیر مفسدۃ وہو حدیث عائشۃ رض ایضاً۔ ومنہا ما ہو مقید بکونہا غیر مفسدۃ وان کان من غیر امرہ وہو حدیث ابی ہریرۃ رواہ مسلم۔ ومنہا ما قید فیہ بکونہ رطباً وہو حدیث سعد بن ابی وقاص رض رواہ ابوداؤد۔ پھر عینی رح نے ان احادیث مختلفہ میں جمع وتطبیق کی یہ کیفیت بتائی کہ اختلاف مذکور فی الاحادیث اختلاف عادات البلاد کی بنا پر ہے جس شہر میں جس قسم کی چیز کے صدقہ کی عادت ہے اس کے مطابق بتایا گیا۔ یا جس شئی کو بطور صدقہ دیا جائے گا اس کے حالات کے اختلاف کی بنا پر اختلاف مذکور وارد ہوا۔ چنانچہ بعض ایسی شئی یسیر ہوتی ہے کہ جسکو دیدینے میں کوفت نہیں ہوتا اور بعض ایسی شئی ہے کہ جو زوج و مالک کے قلب میں عظیم ہوتی ہے فیبخل بمثلہ۔ اور کبھی وہ شئی رطب ہوتی ہے کہ تاخیر میں فساد کا اندیشہ ہے اور بعض شئی ذخیرہ کرکے رکھنے کے قابل ہے ولا یخشی علیہ الفساد۔ یا اختلاف مذکور زوج کی حالت کے اختلاف کی بنا پر ہے کہ بعض کی طبیعت میں سخاوت کا مادہ ہوتا ہے اور اسپر راضی رہتا ہے اور بعض اسکو ناگوار سمجھتا ہے چنانچہ خازن ومملوک زوجہ کیلئے اپنے مالک وزوج کی اجازت کی ضرورت ہے ورنہ اجر نہیں ملیگا بلکہ مال غیر میں بغیر اذن تصرف کرنیکے گناہ ہوگا۔ باقی اذن دو قسم پر ہے ایک اذن صریح دوسرا عرف وعادت کی بنا پر جو اذن سمجھا جاوے چنانچہ اگر انفاق وصدقہ کرنیکی عرف وعادت ہو اس سے بھی زوج ومالک کا اذن سمجھا جاویگا اگرچہ اس نے صراحۃً کچھ نہ کہا ہو بشرطیکہ عرف کے ماتحت اس کی رضا معلوم ہو اور اس کی نفس سخاوت ورضا میں اکثر نفوس کی طرح ہیں۔ اور اگر عرف میں اضطراب واختلاف ہو اور اس کے رضا میں شبہ ہو یا وہ بخیل آدمی ہو، وعلم من حالہ ذلک او شک فیہ تو زوجہ وغیرہا کیلئے زوج ومالک کے گھر سے اس کے اذن صریح کے بغیر صدقہ کرنا جائز نہ ہوگا۔ کما قالہ النووی۔ ہذا کلہ فی العینی ج۴ ص۳۲۳ وفتح الملہم ج۳ ص۵۲ وبذل المجہود ج۳ ص۶۲ والتعلیق ج۲ ص۳۶۴۔

بَابُ مَنْ لَا يَعُودُ فِي الصَّدَقَةِ

فی حدیث عمر رض لا تعد فی صدقتک: ابن القصار نے ذکر فرمایا کہ ایک قوم یعنی اہل ظاہر کے نزدیک صدقہ کردہ شدہ مال کو خریدنا جائز نہیں۔ اگر خریدا گیا تو وہ بیع ہی فسخ ہوجاویگی لحدیث عمر رض انہ علیہ السلام قال لہ لا تشترہ ولا تعد فی صدقتک وان اعطاک بدرہم۔ فان العائد فی صدقتہ کالکلب یعود فی قیئہ متفق علیہ۔ لیکن ابن بطال نے نقل کیا کہ اکثر علماء مثلاً امام اعظم رح ومالک وشافعی وکوفیین کے نزدیک صدقہ کیا ہوا مال کو خریدنا جائز تو ہے لیکن مع الکراہۃ، لکن لم یفسخ بیعہ، والکراہۃ ایضاً کراہۃ تنزیہ لکون القبح فیہ لا لعینہ بل لغیرہ۔ وہو ان المتصدق علیہ ربما یسامح المتصدق فی الثمن بسبب تقدم احسانہ فیکون کالعائد فی صدقتہ فی ذلک المقدار الذی سومح یعنی قدیمی احسان کی بنا پر متصدق علیہ جو قیمت کرنے میں مسامحت کریگا اس قدر کے اندر عود لازم آویگا۔ اس لئے کراہت ہے ورنہ فسخ بیع کی کوئی شرط یہاں متحقق نہیں۔ ایسا ہی مکفر نے جو کفارہ یمین میں مال دیا اس میں بھی اختلاف مذکور جاری ہوگا

الجواب: عمر رض کی حدیث میں بصورت شراء عود فی الصدقہ کو کتے کے عود فی القیٔ کے ساتھ تشبیہ دیکر نفرت دلانا مراد ہے کیونکہ یہ خسۃً ودناءۃً وخروج عن المروۃ پر دلالت کرتا ہے کما قالہ الطیبی رح اس سے زائد سے زائد کراہۃ تنزیہ تو ہوسکتی ہے نہ کہ کراہت تحریم۔ دراصل حقیقت بین نظر میں عمر رض کی حدیث امام اعظم ومالک وشافعی وغیرہم کی دلیل ہے۔ کما فی العینی ج۴ ص۳۳۸ والتعلیق ج۲ ص۳۶۷ وحاشیۃ البخاری ج۱ ص۲۰۲۔

بحث العود فی الصدقۃ مع ذکر الاختلاف فی شرائہ ۱۲

وفی حدیث بریدۃ رض قال صومی عنہا۔ اصحاب حدیث نے کہا کہ میت کیجانب سے روزہ رکھنا جائز ہے کما فی حدیث بریدہ رض ان امرأۃ قالت یا رسول اللہ انہ کان علی امی صوم شہر أفأصوم عنہا قال صومی عنہا الحدیث رواہ مسلم۔ وعن عائشۃ رض انہ ع قال من مات وعلیہ صیام صام عنہ ولیہ، رواہ مسلم۔ اس قسم کی احادیث جو عام ہیں سو کحدیث ابن عباس رض جو مقید بالنذر ہے اُسپر حمل کرکے احمد و لیث و اسحٰق و ابو عبید نے کہا کہ میت کی جانب سے اسکے صوم نذر ادا کرسکتا ہے۔ کما فی حدیث ابن عباس رض قال جاءت امرأۃ الی النبی ع فقالت ان امی ماتت وعلیہا صوم نذر۔ أفأصوم عنہا قال أرأیت لو کان علی امک دین فقضیتیہ أکان یؤدی ذلک عنہا قالت نعم قال فصومی عن امک، رواہ مسلم۔ لیکن امام اعظم و مالک کے نزدیک جو شافعی کا قول جدید بھی ہے کہ میت کی جانب سے کسی قسم کا روزہ رکھنا جائز نہیں۔ حکاہ ابن المنذر عن ابن عمر رض و ابن عباس رض و عائشہ رض و فی روایۃ عن الحسن و الزہری وقال القاضی وغیرہ ہو قول جمہور العلماء بدلیل ما رواہ مالک فی الموطا ان ابن عمر رض کان یقول لا یصلی احد عن احد ولا یصوم احد عن احد۔ وروی النسائی عن ابن عباس رض قال لا یصلی احد عن احد ولا یصوم احد عن احد۔ وروی الترمذی عن ابن عمر رض ان النبی صلعم قال من مات وعلیہ صوم شہر فلیطعم عنہ مکان کل یوم مسکینا قال القرطبی اسنادہ حسن۔ یہاں بھی میت کی جانب سے روزہ رکھنے کے حکم نہیں دیا ہے بلکہ اطعام کے حکم ہے کما ہو قول الجمہور۔ وروی الطحاوی باسنادہ عن عمرۃ بنت عبد الرحمٰن قالت قلت لعائشۃ رض ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان أیصلح ان اقضی عنہا قالت لا ولکن تصدقی عنہا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک۔ قال صاحب الجوہر النقی اسنادہ صحیح۔ نیز صوم عبادت بدنیہ محضہ ہے کہ جس میں ریاضت و مجاہدہ کرا کر تزکیۂ نفس حاصل کرنا مراد ہے کہ جو نیابت سے حاصل نہ ہوگی۔ نیز بحالت حیوٰۃ بھی صوم میں نیابت جائز نہیں ایسا ہی بعد الموت بھی جائز نہ ہوگا۔ **الجواب**:۔ علامہ عثمانی رح نے جواب دیا کہ جن احادیث میں صومی عن المیت کا حکم ہے وہاں منجانب المیت روزہ کی قضا رکھنا مراد نہیں۔ بلکہ بر تقدیر روزہ رکھ کر اس روزہ کے ثواب میت کی روح پر بطور ہدیہ پیش کرنا ہے۔ کما اشار الیہ فیما اخرجہ عبد الرزاق عن ابن عمر رض قال لا یصلین احد عن احد ولا یصومن احد عن احد ولکن ان کنت فاعلا تصدقت عنہا و أھدیت، تو یہاں اھداء کو ثابت کیا اور نیابت کو نفی کردیا۔ اور ماوردی نے جواب دیا کہ جتنی احادیث میں صوم عن المیت کا حکم ہے وہاں یہی مراد ہے کہ صوم کے قائم مقام جو اطعام ہے وہ منجانب میت ادا کرے وہو نظیر قولہ التراب وضوء المسلم اذا لم یجد الماء۔ تو مبدل کے نام سے بدل کا نام رکھدیا ایسا ہی یہاں بھی صوم کہہ کر قائم مقام صوم مراد ہے کما قال الطیبی رح۔ تاویل الحدیث انہ یتدارک ولیہ بالاطعام فکأنہ صام۔ اس قسم کی توجیہ تطبیق بین الادلہ کیلئے لازم ہے۔ نیز ان کی حدیث کے راوی ابن عباس رض و عائشہ رض خود عدم جواز نیابت کے قائل ہیں۔ کما مر۔ جب راوی حدیث خود اپنی روایت کے خلاف کرے تو وہ قابل استدلال نہیں رہتا کما قال العینی رح۔ ولنا قاعدۃ أخری وہی ان الصحابی اذا روی شیئا ثم افتی بخلافہ فالعبرۃ لما رأہ ای اس وقت رأی صحابی کے اعتبار ہے۔ ھذا کلہ فی فتح الملہم ص۱۵۸ ج۳ والتعلیق ص۳۶۷ ج۲ وشرح مسلم للنووی۔ باقی انسان اپنے اعمال کے ثواب غیر کو پہونچا سکتا ہے یا نہ اس کے متعلق معتزلہ نے کہا کہ غیر کو نہیں پہونچا سکتا ہے لقولہ تعالیٰ لیس للانسان الا ما سعیٰ۔ جب ہر ایک کیلئے اپنے اپنے سعی معتبر و مفید ہے تو غیر کے سعی مفید نہ ہوگا۔ لیکن ردالمحتار میں ہے کہ بانہ یجوز للانسان ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ صلوٰۃ کان ذلک العمل او صوما او صدقۃ او غیرہا کذا فی الہدایہ وہو مذہب اہل السنۃ۔ چنانچہ دعا کے ذریعہ والدین کو نفع پہونچانا بھی آیت میں ہے کقولہ تعالیٰ وقل رب ارحمہما کما ربیانی صغیرا۔ وعن احمد والنسائی عن سعد بن عبادۃ ان امہ ماتت فقال للنبی ع أتصدق عنہا قال نعم الحدیث۔ وفی الدار قطنی انہ ع قال ان من البر بعد البر ان تصلی لوالدیک مع صلوٰتک

بحث الصوم عن المیت ۱۲

بحث ایصال ثواب الاعمال الی الغیر ۱۲

وان تصوم لہا مع صیامک۔ مالک و شافعی نے جو عبادت بدنیہ محضہ کو استثنا کیا وہ اس سے باطل ہو گیا۔ فافہم۔ وفی الصحیحین انہ ﷺ ضحی بکبشین املحین احدہما عن نفسہ والآخر عن امتہ۔ وقولہ تعالیٰ والذین آمنوا واتبعتہم ذریتہم بایمان الحقنا بہم ذریتہم وما التناہم من عملہم من شئ۔ لہذا قطعی فی حصول الانتفاع بعمل الغیر۔ اور احادیث میں بھی ملائکہ مؤمنین کیلئے اور مؤمنین کا اپنے اخوان کیلئے استغفار کرنا ثابت ہے۔ **الجواب**:۔ معتزلہ نے جو آیت ذکر کی وہ صحف ابراہیم و موسیٰ سے منقول ہے لہٰذا یہ احتمال ہے کہ وہ منسوخ ہو یا کسی خاص صورت کیساتھ مقید ہو۔ ھذا کلہ فی فتح الملہم ج ۳ ص ۳۰ مفصلاً فراجعہ ان شئت۔ یہ بحث یہاں تبعاً لائی گئی۔ الحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات علی ما وفقنا للفراغ من کتاب الزکوٰۃ من تنظیم الاشتات لحل عویصات المشکوٰۃ۔ ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم۔

کتاب الصوم

بحث معنی الصوم لغۃ واصطلاحا مع بیان اسرار ۱۲

صاحب بدائع وغیرہ نے کہا کہ صوم اور صیام دونوں مصدر ہے لغۃً بمعنی الامساک المطلق عن ای شئ کان من کلام وغیرہ۔ وفی الشرع الصوم امساک مخصوص فی زمن مخصوص عن شئ مخصوص (ای عن الاکل والشرب والجماع) بشرائط مخصوصۃ ذکرت فی مواضعہا۔ اور فرضیت صوم کی دلیل کتاب وسنت واجماع ومعقول ہے۔ اما الکتاب فقولہ تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم۔ واما السنۃ فقول النبی ﷺ بنی الاسلام علی خمس شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وان محمدا رسول اللہ واقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ وصوم رمضان وحج البیت، الحدیث۔ واما الاجماع فان الامۃ اجمعت علی فرضیۃ صوم شہر رمضان لا یجحدہا الا کافر۔ واما المعقول جواز صوم بھی ہے کہ اکل وشرب وجماع جو اجل نعم میں سے ہے، بحالت صوم اس سے روکا جاتا ہے کہ جس سے نعمت کی قدر ہو کر شکریہ کا موقع ہوگا اذ النعم عظیمۃ فاذا فقدت عرفت۔ نیز صوم وسیلہ الی التقویٰ بھی ہے کیونکہ رضاء خداوندی کے طمع وعذاب الٰہی کا خوف کرتا ہوا جب نفس بحالت صوم حلال امور سے رک جاتی ہے تو حرام سے بطریق اولیٰ رک جاویگا فکان الصوم سببا للاتقاء عن محارم اللہ تعالیٰ کما قالہ ابن الہمام والزرقانی۔ اور علامہ عینی نے کہا کہ اس میں اختلاف ہے کہ اولاً کونسا روزہ واجب ہوا قیل وجب اولاً صوم عاشوراء وقیل صوم ایام البیض ای ثلاثۃ ایام من کل شہر لانہ ﷺ لما قدم المدینۃ جعل یصوم من کل شہر ثلاثۃ ایام۔ رواہ البیہقی لیکن جب صوم رمضان فرض ہوا تو مذکورہ صیام اور طعام میں اختیار دیا گیا۔ پھر تمام روزے صوم رمضان کے ذریعہ منسوخ کر دیئے گئے حیث قال تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ چنانچہ ۲ھ ہجری شعبان میں صوم رمضان فرض ہوا فصام النبی ﷺ تسع رمضانات انتہی کلام العینی کما قال علی القاری، ثم کانت فرضیۃ صوم رمضان بعد ما صرفت القبلۃ الی الکعبۃ فی شعبان علی رأس ثمانیۃ عشر شہرا من الہجرۃ ہکذا ذکرہ الشمنی۔ اور حافظ ابن حجر رح نے بعض صوفیہ سے نقل کیا کہ آدم علیہ السلام نے اکل شجر کے بعد جو توبہ کیا اس کی قبولیت تیس دن تک (جبتک کہ اس کھانے کا اثر باقی تھا) تاخیر ہوگئی، صفار بدن کے بعد توبہ قبول ہوئی اس لئے ذریۃ آدم پر تیس دن کا روزہ فرض کیا گیا۔ ولہذا یحتاج الی ثبوت السند وہیہات وجدان ذلک ایضاح میں ہے کہ صوم اعظم ارکان دین واوثق قوانین شرع متین میں سے ہے کہ جس میں اکل وشرب وجماع سے رک کر نفس پر قہر ہوتا ہے اس لئے وہ اشق التکالیف علی النفس میں سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حکمت الٰہیہ کے متقاضی ہوئے کہ خوگر بنانے کیلئے اولاً اخفی ای صلوٰۃ کے حکم دیا جاوے۔ پھر دربیانی مرتبہ ای زکوٰۃ کے حکم ہو پھر اشق یعنی صوم کا حکم ہو، انیوجہ سے مصنفین نے اپنی کتابوں میں اولاً صلوٰۃ پھر زکوٰۃ پھر صوم کے ابواب لائے۔ ہذا کلہ فی العینی ج ۱ ص ۱۶۱ و فتح الملہم ج ۳ ص ۱۰۵

بحث تعیین سنۃ فرضیۃ الصوم ۱۲

وبذل المجہود ج۳ ص۱۲۴ وتعلیق الصبیح ج۲ ص۲۶۸ فراجعہا ان شئت التفصیل۔

فی حدیث ابی ہریرۃ رض فتحت ابواب السماء الحدیث۔ یہاں جو فتح ابواب السماء وغلق ابواب جہنم وشیاطین کو زنجیر لگانے کا ذکر ہے یہ سب اپنے ظاہر وحقیقت پر محمول ہے یہ تمام امور دخول شہر وتعظیم حرمت ومنع الشیاطین من اذی المؤمنین کی علامت کے طور پر ہیں۔ کما قالہ قاضی عیاض رح۔ یا فتح ابواب سے ثواب وعفو کی کثرت کی طرف اشارہ ہے ویؤیدہ روایۃ مسلم فتحت ابواب الرحمۃ۔ اور غلق ابواب سے شیاطین کی قلت اغواء کی طرف اشارہ ہے گویا کہ وہ شیاطین زنجیر لگائے ہوئے ہیں۔ یا اللہ نے جو ابواب طاعات کو بندوں کیلئے کھول دیا اسکو فتح ابواب الجنۃ سے تعبیر کیا لان ذلک سبب لدخول الجنۃ اور جو معاصی لوگوں کو جہنم تک پہونچاتا ہے اس سے پھر جانیکو غلق ابواب النار سے تعبیر کیا اور شیاطین کو جو اغواء وتزئین الشہوات سے عاجز کر دیا گیا اسکو تصفید سے تعبیر کیا گیا۔ اور تورپشتی رح نے کہا کہ فتح ابواب السماء سے کنایہ نزول رحمۃ والتوفیق للاعمال وحسن قبولہا مراد ہے۔ اور غلق ابواب جہنم سے کنایہ روزہ داروں کے نفس کو خواہش سے پاک ہونا اور شہوات کو زائل کرکے اسباب معاصی سے منزہ ہونا مراد ہے۔ اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب رمضان میں شیاطین کو زنجیر لگا دیا گیا پھر لوگوں سے افعال قبیحہ کیونکر صادر ہوتے ہیں جواب یہ کہ مصفد بعض شیاطین ہے ای المردۃ من الشیاطین لا کلہم۔ یا رمضان میں تقلیل القبائح والشرور مراد ہے وہذا امر محسوس فان وقوع ذلک فیہ اقل من غیرہ۔ اور ابن العربی نے کہا کہ معاصی وقبائح جیسا کہ وسوسہ شیطان سے ہوتا ہے ایسا ہی نفوس خبیثہ وعادات قبیحہ وشیاطین انسیہ سے بھی ہوتا ہے تو شیطان اگرچہ مصفد ہے لیکن اس کا اثر جو طبیعت میں مرکوز ہو گیا وہ اثر باقی رہ گیا جیسا کہ آگ بجھ کر بھی آثار رہ جاتے ہیں۔ ہذا کلہ فی النعینی ج۵ ص۱۸۱ وفتح الملہم ج۳ ص۱۰۶ والتعلیق ج۲ ص۲۶۹

وعنہ الصوم لی وانا اجزی بہ :- اشکال یہ کہ تمام اعمال صالحہ اللہ تعالیٰ ہی کیلئے ہے اور وہی حق تعالیٰ اجر بھی دیگا تاہم خاص کرکے صوم کے متعلق کیوں فرمایا کہ الصوم لی وانا اجزی بہ۔ جواب یہ کہ قاضی عیاض وغیرہ نے ابو عبید سے نقل کیا کہ صوم کو اس لئے خاص کرکے ذکر کیا کہ دوسرے اعمال ظاہری حرکات وسکنات سے ادا ہوتا ہے اس لئے ان میں ریا کا احتمال ہے بخلاف صوم کے کہ یہ عدمی چیز ہونیکے ساتھ ساتھ اس نیت قلبی سے ادا ہوتا ہے کہ جو لوگوں سے مخفی ہے کما روی عن الزہری مرسلاً انہ قال لیس فی الصیام ریاء۔ وفی البیہقی موصولاً الصیام لا ریاء فیہ واسنادہ ضعیف وہذا لو صح لکان قاطعاً للنزاع یا الصوم لی کے معنی یہ ہے کہ انہ احب العبادات الی وہو المقدم عندی۔ کما روی النسائی وغیرہ مرفوعاً علیک بالصوم فانہ لا مثل لہ۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ رح نے بھی اسکے قریب بتایا کہ صوم حسنہ عظیمہ ہے کہ جو قوۃ ملکیہ کو قوی وقوۃ بہیمیہ کو ضعیف کر دیتا ہے۔ رُوح کو صیقل کرنے اور طبیعت کو مقہور کرنے میں وہ بے نظیر چیز ہے۔ ولذالک قال اللہ تعالیٰ الصوم لی، یا اس میں اضافت تشریف وتعظیم کے طور پر ہے کما یقال بیت اللہ وان کانت البیوت کلہا للہ۔ کما قال ابن المنیر التخصیص فی موضع التعمیم فی مثل ہذا السیاق لا یفہم منہ الا التعظیم والتشریف۔ یا طعام وشہوت وغیرہ سے استغناء خداوندی صفات میں سے ہے۔ جب صائم صفات خداوندی کی موافقت کرکے اللہ کے قرب حاصل کیا اس لئے صوم کی اضافت اللہ کی طرف کرکے الصوم لی فرمایا گیا۔ یا اللہ کی طرف خصوصی اضافت کے سبب یہ ہے کہ صوم کے ذریعہ غیر اللہ کی عبادت نہیں کی جاتی ہے بخلاف الصلوٰۃ والصدقۃ والطواف ونحو ذلک فانہ یعبد بہذہ غیر اللہ ایضاً فالصوم مخصوص لجنابہ تعالیٰ فلذا قال الصوم لی۔ یا یہ کہا جاوے کہ صوم کے علاوہ دوسرے تمام عبادات کے ذریعہ سے مظالم العباد کا بدلہ دیا جاتا ہے۔ اور صوم کے ذریعہ سے دخول جنت ہوگا اس لئے خاص کرکے اضافت کیا۔ کما روی البیہقی عن ابن عیینۃ قال اذا کان یوم القیامۃ یحاسب اللہ عبدہ ویؤدی ما علیہ من المظالم من عملہ حتی لا یبقی لہ الا الصوم ویدخلہ بالصوم الجنۃ۔ قولہ وانا اجزی بہ :- یعنی صوم کے ثواب اور اسکے تضعیف

حسنات اللہ ہی کو معلوم ہے اور دوسری عبادات کے ثواب پر بعض ناس بھی مطلع ہیں قال القرطبی معناہ ان الاعمال قد کشفت مقادیر ثوابہا للناس وانہا تضاعف من عشرۃ الی سبع مائۃ الی ماشاء اللہ الا الصیام فان اللہ یجزی علیہ من غیر تقدیر کما فی قولہ تعالیٰ انما یوفی الصابرون اجرہم بغیر حساب، والصابرون الصائمون فی اکثر الاقوال۔ ہذا کلہ فی العینی ج ۵ ص ۱۶۹ وفتح الملہم ج ۳ ص ۱۶۳ وتعلیق الصبیح ج ۲ ص ۳۷۱۔

قولہ: ولخلوف فم الصائم اطیب عند اللہ۔ الخلوف بضم الخاء قال عیاض ہذہ الروایۃ صحیحۃ۔ وبعض الشیوخ یقولہ بفتح الخاء قال الخطابی رح وہو خطأ لیکن قابسی نے دونوں وجہ نقل کیا ہے۔ واتفقوا علی ان المراد بہ تغیر الرائحۃ فم الصائم بسبب الصوم (اب بحالت صوم عدم اکل وشرب کیوجہ سے جو تغیر رائحہ ہوا سکو اطیب کہا گیا مسواک کرنیکی وجہ سے جو تغیر رائحہ ہو اس کو اطیب نہیں کہا گیا لہذا بحالت صوم عدم السواک کا ثبوت اس سے نہ ہوگا کما ہو زعم الشوافع فافہم) اشکال یہ ہوتا ہے کہ استطابۃ روائح طیبہ واستقذار روائح کریہہ، یہ ان حیوان کی صفات میں سے ہے کہ جو طبعی طور پر کسی چیز کی طرف مائل ہو کر اس کو اچھا سمجھے گا یا اس سے متنفر ہوگا اور باری تعالیٰ تو اس طبعی استطابۃ واستقذار سے منزہ ہے۔ اب لخلوف فم الصائم اطیب عند اللہ کا کیا معنی ہوگا چنانچہ مازری نے کہا کہ یہ بطور استعارہ ومجاز کے ہے کیونکہ روائح طیبہ کو اپنے سے قریب کرنے کی عادت جاری ہے۔ فاستعیر ذلک للصوم لتقربہ عن اللہ۔ اب معنی یہ ہوا کہ مسک تمہارے نزدیک جتنا مقرب ہے خلوف فم الصائم اللہ کے نزدیک اس سے بھی زیادہ مقرب ہے۔ وذکر ابن عبد البر نحوہ، یا معنی یہ ہے کہ حق تعالیٰ آخرت میں صوم کی جزا دیگا یہاں تک کہ اسکے منہ کی بو اطیب من ریح المسک ہوگا جیسا کہ جو جہاد فی سبیل اللہ میں مجروح ہوا ہو، اسکے متعلق ہے کہ وریحہ ریح جرحہ تفوح مسکا حکاہ القاضی عیاض۔ یا مراد یہ کہ صاحب الخلوف اس قدر ثواب حاصل کریگا کہ جو ریح مسک سے بھی افضل ہو۔ حکاہ القاضی عیاض ایضاً یا طیب سے رضاء خداوندی وثناء الجمیل وثواب وقبولیت مراد ہے۔ کما قال البغوی۔ معناہ الثناء علی الصائم والرضا بفعلہ۔ وکذا قالہ القدوری من الحنفیۃ وابن العربی من المالکیۃ وابو عثمان وابو بکر ابن السمعانی من الشافعیۃ۔ یا مراد یہ کہ خلوف کا ثواب اس مسک سے بھی زائد ہے کہ جسکو مجامع الخیر وعیدون ومجالس الذکر میں دینا مستحب ہے۔ کما قالہ الداودی وابو بکر ابن العربی ورجحہ النووی رح۔

پھر شیخ عزالدین ابن عبد السلام نے کہا کہ یہ خلوف آخرت میں ہوگی کما فی روایۃ مسلم واحمد والنسائی من طریق عطاء عن ابی صالح اطیب عند اللہ یوم القیامۃ۔ لیکن شیخ تقی الدین ابن الصلاح نے کہا کہ یہ خلوف دنیا ہی میں متحقق ہے کما ہو عند جمہور العلماء کما فی روایۃ ابن حبان فم الصائم حین یخلف من الطعام یہ خلف من الطعام دنیا ہی میں ہوتا ہے۔ وروی الحسن بن شعبان فی مسندہ والبیہقی من حدیث جابر رض خلوف افواہہم حین یمسون اطیب عند اللہ من ریح المسک۔

الجواب: بعض روایت میں جو یوم القیامۃ کی قید ہے وہ اس لئے کہ وہ یوم الجزاء ہے وفیہ یظہر رجحان الخلوف علی المسک فی المیزان۔ اس لئے خاص کرکے یوم القیامۃ کو ذکر کیا اور نفس افضلیت چونکہ دارین میں ثابت ہے اس لئے دوسری روایات میں مطلق رکھا کقولہ تعالیٰ ان ربہم بہم یومئذ لخبیر وہو خبیر بہم فی کل یوم۔ ہذا کلہ فی العینی ج ۵ ص ۱۶۷ وفتح الملہم ج ۳ ص ۱۶۴ وتعلیق الصبیح ج ۲ ص ۳۷۲

فی حدیث ابی بکرۃ رض شہرا عید لا ینقصان رمضان وذوالحجۃ

اشکال یہ کہ رمضان کو شہر عید کیسے کہا گیا حالانکہ عید تو شوال میں ہوتی ہے۔ الشوم نے جواب دیا کہ چونکہ شوال کے چاند بعد الزوال آخر یوم رمضان کو طلوع ہوتا ہے۔ اس لئے رمضان کو شہر عید کہا گیا۔ یا چونکہ عید صوم رمضان کے قریب ہے اس لئے رمضان کی طرف اضافت کردیا پھر قولہ شہرا عید لا ینقصان کیمتعلق مختلف توجیہ منقول ہے۔ چنانچہ اسحٰق بن راہویہ سے منقول ہے کہ یہاں مراد یہ ہے کہ وہ دونوں ماہ اگرچہ انتیس ۲۹ دن کا ہو یا تیس ۳۰ دن کا لیکن فضیلت میں نقص نہیں ہوگا چنانچہ

بحث معنی قولہ لخلوف فم الصائم طیب مرجوح فم الاشکال ۱۲

بحث ان الخلوف فی الدنیا ام فی الاخرۃ ۱۲ بحث قولہ شہرا عید لا ینقصان

تیس دن والا کی جو فضیلت ہے انتیس دن والے کی بھی وہی فضیلت ہے کما قال الطحاوی ایضاً ان معناہ لاینقصان وان کان تسعاً وعشرین یوماً فہما کاملان لان فی احدہما الصیام وفی الآخر الحج واحکام ذلک کلہ کاملۃ غیر ناقصۃ وہذا ہو الارجح عند الاکثر یا مراد یہ کہ وہ دونوں ماہ ایک ساتھ ناقص نہیں ہوتے ان کان احدہما تسعاً وعشرین جاز الآخر ثلاثین۔ اور خطابی رح نے کہا کہ ذی الحجہ کے اجر رمضان کے اجر سے کم نہ ہونا مراد ہے لفضل العمل فی عشر ذی الحجہ۔ اور ابن حبان نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ اگرچہ حسولۃ کسوفہ سے رؤیت ہلال نہ ہونے کی بنا پر ہمارے نزدیک ناقص ہو لیکن وہ دونوں حقیقۃً ناقص نہیں ہوتے ھذا کلہ فی العینی ج ۵ ص ۱۵۶ وفتح الملہم ص ۱۱۵ ج ۳ وتعلیق الصبیح ص ۳۷۶ ج ۲۔

فی حدیث ابی ھریرۃ رض لایتقدمن احدکم رمضان الخ:۔ قال العلماء معنی الحدیث لاتستقبلوا رمضان بصیام علی نیۃ الاحتیاط لرمضان۔ چونکہ اکثر دو ایک دن کے روزہ کا قصد کیا جاتا ہے اس لئے یوم اور یومین پر اقتصار کیا۔ یا چونکہ سائلین نے اس عدد کو ذکر کیا تھا اس لئے اسپر اکتفاء کیا کما فی کنز العمال فی حدیث ابن عباس رض انہ قال صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ فان غم علیکم فعدوا ثلاثین فقلنا یارسول اللہ الا نتقدم قبلہ بوم او یومین فغضب وقال لا۔ پھر اکثر شوافع کے نزدیک منع صوم کا حکم شعبان کے اول سادس عشر سے ہے بحدیث العلاء بن عبد الرحمن عن ابیہ عن ابی ہریرۃ رض انہ قال اذا انتصف شعبان فلاتصوموا۔ اخرجہ اصحاب السنن۔ اور رویانی من الشافعیہ نے کہا کہ تقدم یوم او یومین حرام ہے لحدیث ابی ہریرۃ رض انہ قال لاتقدموا رمضان بصوم یوم او یومین متفق علیہ۔ ویکرہ التقدم من نصف شعبان للحدیث السابق۔ لیکن جمہور علماء کے نزدیک نصف شعبان کے بعد تطوعاً جائز ہے چنانچہ حدیث الوارد فی النہی ضعیف ہے کما قال احمد بن معین انہ منکر وہکذا ضعفہ البیہقی وغیرہ۔ پھر اس نہی عن تقدم رمضان بصوم یوم او یومین کے اندر حکمت یہ ہے کہ تاکہ قبل رمضان دو ایک دن تک روزہ نہ رکھنے سے صوم رمضان پر قوت حاصل ہو لیدخل فیہ بقوۃ ونشاط۔ یا اختلاط النفل بالفرض کے ضعف سے منع کیا گیا یا چونکہ حکم صوم رؤیت ہلال پر موقوف ہے تو اگر دو ایک دن قبل سے روزہ شروع کرے تو اس حکم کے مطابق عمل نہ ہوگا۔ قال فی الفتح ہذا ہو المعتمد کما فی العینی ج ۵ ص ۱۸۳ وفتح الملہم ص ۱۱۱ ج ۳ والتعلیق۔

فی حدیث ابی ھریرۃ رض اذا انتصف شعبان فلاتصوموا۔ یہاں اشکال یہ کہ ام سلمہ رض کی حدیث میں ہے کہ قالت ما رأیت النبی ﷺ یصوم شہرین متتابعین الا شعبان ورمضان۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ شعبان میں بھی روزہ رکھتے تھے حالانکہ ابوہریرہ رض کی حدیث میں نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے سے منع کیا گیا۔ اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ ابوہریرہ رض کی حدیث میں جو اذا انتصف شعبان فلاتصوموا کا حکم ہے یہ آخر الامور ہے۔ یا یہ کہا جاوے کہ ابوہریرہ رض کی حدیث میں نہی عن الصوم بعد النصف من شعبان، یہ امت کیلئے بطور شفقت کے ہے لیتقووا علی صیام الشہر وبباشر العمل فیہ بنشاط۔ لیکن حضور ﷺ کی .... حالت اسکے مخالف تھی کہ حضور ﷺ پورے شعبان روزہ رکھنے کے باوجود بھی ضعیف نہ ہوتے تھے۔ وہذا اولی الوجہین بالاختیار۔ کما فی التعلیق ص ۳۷۸ ج ۲ وفتح الملہم ص ۱۱۱ ج ۳۔

فی حدیث عمار رض من صام الیوم الذی یشک فیہ:۔ یوم الشک وہ دن ہے کہ لوگ رؤیت ہلال ذی الحجہ کی چیت کریں لیکن رؤیت ثابت نہ ہو۔ یا ایک آدمی نے رؤیت کی متعلق شہادت تو دی لیکن اس کی شہادت رد کر دی گئی۔ یا دو فاسق آدمی نے شہادت دی ہے ان دونوں کی شہادت مردود ہو گئی۔ چنانچہ ابن الجوزی نے کہا کہ اس مسئلہ یعنی لیلۃ تسع وعشرین من شعبان میں اگر مطلع کے اندر بادل وغیرہ حائل ہو تو اس کے متعلق تین قول ہیں۔ اول یہ کہ اس دن صوم وفطر کے متعلق امام کی رائے معتبر ہے۔ دوم یہ کہ اس دن رمضان کی نیت سے روزہ رکھنا واجب ہے۔ کما روی احمد قال نافع فکان ابن عمر رض اذا مضی من شعبان تسع وعشرون یبعث من ینظر فان رأی فذاک وان لم یر ولم یحل دون منظرہ سحاب ولاقتر اصبح

بحث قولہ اذا انتصف شعبان فلاتصوموا ۱۲ منہ

نقد صوم یوم الشک مع بیان معتمد قولہ ۱۲ منہ

مفطراً وان حال اصبح صائماً۔ اور سوم یہ کہ شافعیؒ نے کہا کہ اس دن فرض اور نفل کسی قسم کا روزہ جائز نہیں۔ اور امام اعظمؒ و مالکؒ کے نزدیک رمضان کے فرض کی نیت سے روزہ رکھنا جائز نہیں ویجوز عما سوی ذلک وقال ابن المنذر وہذا قول اہل العلم وبہ قال احمدؒ واسحٰق والاوزاعی لقولہ ﷺ لایصام الیوم الذی یشک فیہ انہ من رمضان الا تطوعاً۔ پھر احناف سے منقول ہے کہ صوم یوم الشک کی متعدد صورتیں ہیں۔ اوّل یہ کہ صوم رمضان کی نیت کرے یہ مکروہ ہے لقولہ ﷺ لایصام الیوم الذی یشک فیہ انہ من رمضان ولانہ تشبہ باہل الکتاب لانہم یزدادون فی مدۃ صومہم۔ پھر اگر بعد میں ظاہر ہو کہ وہ رمضان کا دن تھا تو وہ روزہ صوم رمضان سے شمار کیا جاویگا لانہ شہد الشہر وصامہ وان ظہر انہ من شعبان کان الصوم تطوعاً۔ دوم یہ کہ اس رمضان کے علاوہ دوسرے رمضان کے قضا یا کفارہ یا نذر کی نیت سے روزہ رکھے یہ بھی مکروہ ہے۔ لما رویناالا انہ دون الاول فی الکراھۃ ثم ان ظہر انہ من رمضان یجزیہ لوجود اصل النیۃ ولو ظہر انہ من شعبان فقیل انہ یکون تطوعاً لانہ منہی فلا یتادی بہ الواجب۔ وقیل یجزیہ عن الذی نواہ وہو الاصح وفی المحیط ہو الصحیح۔ سوم یہ کہ بہ نیت تطوع روزہ رکھے وہ مکروہ نہیں۔ للحدیث المذکور۔ اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ خواص کے حق میں اسد نہ بہ نیت تطوع روزہ رکھنا افضل ہے اور عوام الناس قرب لزوال۔ محیط میں ہے کہ وقت الزوال تک انتظار کرے فان ظہر انہ من رمضان نوی الصوم والا افطر۔ چہارم یہ کہ اصل نیت میں تردد کرے کہ آئندہ کل رمضان کا دن ہو تو روزہ رکھے گا۔ اور اگر شعبان کا دن ہو تو روزہ نہیں رکھے گا۔ اس قسم کی نیت سے وہ صائم نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ صوم کی نیت میں جزم اور یقین نہیں کیا۔ پنجم یہ کہ وصف نیت میں تردد ہو کہ یہ نیت کرے کہ اگر آئندہ کل رمضان کا دن ہو تو رمضان کے روزہ رکھے گا اور اگر شعبان کا دن ہو تو دوسرے واجبی روزہ رکھے گا۔ یہ مکروہ ہے۔ لتردد ہ بین امرین مکروہین وہما صوم رمضان وصوم واجب آخر۔ ششم یہ کہ اگر آئندہ کل رمضان سے ہو تو صوم رمضان کی نیت کرے اور اگر شعبان سے ہو تو نافلہ روزہ کی نیت کرے یہ بھی مکروہ ہے۔ لانہ ناو للفرض من وجہ۔ وفی الطحطاوی علی الدر المختار اختلف فی فضلیۃ صومہ وفطرہ والمختار ہو التفصیل۔ کما فی الہندیۃ والبحر۔ ونقل صاحب النہر عن السراج ان المفتی بہ ہو التسوم ای الانتظار ثم الافطار وان کان من الخواص۔ ہذا کلہ فی العینی ص۱۹۲ وفتح الملہم ج۳ ص۱۰۷ والہدایہ ج۱ ص۱۷۳ والبذل ج۳ ص۱۳۲۔

فی حدیث ابی البختری رض قدمت مکۃ ولم رؤیتہ۔

قال القاضی عیاض معناہ اطال مدتہ الی الرؤیۃ یہاں اختلاف مطالع کے اعتبار ہونے نہ ہونے کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ فتوی شامی ج۱ ص۱۳۱ و فتح الملہم ج۳ ص۱۱۳ وغیرہ میں ہے کہ بعض اختلاف مطالع میں ... کوئی نزاع نہیں ہے بایں صورت کہ دو شہر کے درمیان اس طرح کا بعد ہو کہ ایک شہر میں ایک رات چاند طلوع ہو دے تو دوسرے شہر میں دوسری رات اور جس بعد کی وجہ سے مطالع کا مذکر اختلاف ہوتا ہے وہ ایک ماہ یا اس سے زائد کی مسافت ہے کما فی القہستانی عن الجواہر۔ اور تاج الشریعہ نے کہا کہ چوبیس فرسخ سے کم میں اختلاف مطالع ممکن نہیں۔ اب نزاع اختلاف مطالع کے ہونے نہ ہونے میں ہے کہ جسکے معنی یہ ہیں کہ اگر اختلاف مطالع معتبر ہو تو ہر قوم پر ان کے مطلع کا اعتبار ہوگا کسی قوم پر دوسرے قوم کے مطلع کے اعتبار سے عمل کرنا لازم نہ ہوگا اور عدم اعتبار اختلاف مطالع کے معنی یہ ہے کہ جس کسی مطلع میں سب سے آگے چاند دیکھا گیا تو سب پر اسکے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔ اب اگر مشرق میں لیلۃ الجمعۃ کو رؤیۃ ہلال ہو اور مغرب میں لیلۃ السبت کو رؤیۃ ہلال ہو تو اہل مغرب پر بھی اہل مشرق کی رؤیۃ کے مطابق عمل کرنا ہوگا۔ اب شافعیہ کا قول صحیح یہ ہے کہ اختلاف مطالع معتبر ہوگا ہر قوم اپنے اپنے مطلع کے اعتبار سے کام کریگی ولا یلزم علی احد ان یعمل بمطلع غیرہ۔ کما فی روایۃ کریب رض لما جاء من الشام من عند معاویۃ قال ابن عباس رض متی رأیتم الہلال قال کریب رأیناہ لیلۃ الجمعۃ۔ فقال انت رأیتہ فقال نعم ورآہ الناس وصاموا وصام معاویۃ رض فقال ابن عباس رض لکنا رأیناہ لیلۃ السبت فلا نزال نصوم حتی نکمل ثلاثین او نراہ۔ فقال کریب رض اولا تکتفی برؤیۃ معاویۃ رض وصیامہ فقال لا ہکذا امرنا النبی ﷺ رواہ مسلم وغیرہ۔ شوکانی نے وجہ استدلال یوں بیان کیا کہ ابن عباس رض رؤیۃ اہل شام کے مطابق عمل نہیں کیا۔

البحث فی اختلاف المطالع

اور فرمایا کہ ہکذا امرنا نبینا فلا یلزم علی اہل بلدان یعمل برؤیۃ اہل بلد آخر۔ ولان کل قوم مخاطبون بما عندہم کما فی اوقات الصلوٰۃ اور عدم اعتبار اختلاف مطالع امام اعظم رح کی ظاہر روایت میں ہے کما فی الشامی وہو المعتمد عندنا وعند المالکیہ والحنابلہ۔ لحدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ ع قال صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ الخ متفق علیہ۔ یہاں خطاب کا تعلق عام طور پر مطلق رؤیت کے ساتھ ہے۔ اب مطلق رؤیۃ جس جگہ بھی ہو اس سے سب پر عمل لازم ہوگا۔ **الجواب**: ابن عباس رضہ کے قول میں جو ہکذا امرنا النبی ص ہے اس کے مشار الیہ اُن کا یہ قول ہے کہ فلا نزال نصوم الخ اور حضور ص سے جو ثابت ہے وہ یہ کہ لا تصوموا حتی تروا الہلال ولا تفطروا حتی تروہ فان غم علیکم فاکملوا العدۃ ثلاثین۔ رواہ الشیخان وغیرہما کہ جو کسی اہل بلد کیلئے علی جہۃ الانفراد خاص نہیں ہے بل ہو خطاب لکل من یصلح لہ من المسلمین۔ جب قول ابن عباس رضہ کی منشاء کے اندر خطاب عام ہوا لہٰذا اس حدیث سے لزوم رؤیۃ اہل بلد لغیرہم ای عدم اعتبار اختلاف مطالع ثابت ہوگا۔ اور اگر ابن عباس رضہ کے کلام میں عدم لزوم رؤیۃ اہل بلد لاہل بلد آخر ای اعتبار اختلاف مطالع کی طرف اشارہ ہو بھی تو یہ عدم لزوم مقید بدلیل عقل ہوگا وہو ان یکون بین البلدین من البعد ما یجوز معہ اختلاف المطالع۔ اب ابن عباس رضہ جو عدم بعد کے باوجود قول کریب پر عمل نہ کیا وہ ان کا اجتہاد ہے۔ یا کریب نے صرف خبر دیا تھا بطریق شہادت نہیں کہا۔ اور دلیل ثانی میں جو اوقات صلوٰۃ پر قیاس کیا گیا وہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ رؤیت ہلال میں تو تقدیم و تاخیر ہو سکتی بخلاف اوقات الصلوٰۃ۔ لیکن شارح کنز امام زیلعی نے کہا کہ اگر دو بلد کے درمیان تفاوت نہیں ہے تو اختلاف مطالع کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ بلاد قریبہ میں ایک کی رؤیۃ سے دوسرے پر عمل واجب ہو جاویگا اور اگر دو بعد کے درمیان تفاوت ہو تو اختلاف مطالع کا اعتبار ہوگا فلا یلزم حکم احدی البلدتین علی البلدۃ الاخری چنانچہ زیلعی رح نے فیصلہ کے طور پر کہا ہے کہ اسکو تسلیم کرنا ہی ہوگا۔ ورنہ عید ۲۷ یا ۲۸ یا ۲۹ یا ۳۰ کو واقع ہو جاویگا۔ کیونکہ ہلال قسطنطنیہ بسا اوقات ہلال ہند پر دو دن مقدم ہو جاتا ہے۔ تو اگر ہلال ہند کے مطابق روزہ رکھا جاوے پھر ہلال قسطنطنیہ کی رؤیۃ کی خبر پہنچے تو عید کی تقدیم یا تاخیر کی ضرورت ہوگی۔ وقال الزیلعی کذلک فی تجرید القدوری وبہ قال البرجانی رح اور تفاوت و عدم تفاوت کی تحدید رائے مبتلی بہ پر ہے۔ بعض شافعیہ نے کہا کہ اگر بلاد باہم متقارب ہو تو ایک حکم ہوگا اور اگر بعید ہو تو عند الاکثر ایک کا عمل دوسرے پر واجب نہ ہوگا۔ ابو الطیب وغیرہ نے وجوب کو اختیار کیا۔ حکاہ البغوی عن الشافعی پھر بعد کا ضبط اس طرح پر ہے کہ وہ یا مطالع کے مختلف ہونے سے ہوگا قطع بہ العراقیون وصححہ النووی رح۔ یا مسافت قصر سے ہوگا قطع بہ البغوی وصححہ الرافعی۔ یا اختلاف اقالیم سے ہوگا۔ ھذا کلہ فی رد المحتار ص ۱۳۱ ج ۲ و فتح الملہم ص ۱۱۳ ج ۳ و بذل المجہود ص ۱۲۹ ج ۳ والانوار المحمودیہ ص ۱۷ ج ۲ مفصلاً و منتشراً والغرض ہہنا ہو التنظیم۔

باب فی حدیث ابی ہریرۃ رضہ نہی النبی ص عن الوصال فی الصوم:۔ صوم وصال کی تعریف میں بعض نے کہا کہ ایام منہیہ کے اندر افطار کرنے بغیر پورے سال روزہ رکھنا۔ وقد فسرہ ابو یوسف و محمد رح بصوم یومین لا فطر بینہما۔ اس نہی عن الصوم الوصال کی حکمت کے متعلق حافظ تورپشتی نے کہا کہ حضور ص ایک دین حنیف جو ہر ایک کیلئے آسان ہو، ایسا دین لیکر مبعوث ہوئے اسلئے امت کو وسطے ہر معاملہ میں اقتصاد و میانہ روی کا خیال رکھتے تاکہ امت پر مشقت نہ ہو اور اسکو کسی طرح وہ لوگ عبادت سے رجوع نہ کر بیٹھیں۔ لہٰذا قال القاری انہ یورث الضعف والسآمۃ والقصور عن اداء غیرہ من الطاعات۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ قاضی عیاض رح نے نقل کیا کہ احمد بن حنبل و اسحٰق و ابن وہب کے نزدیک صوم وصال جائز ہے بدلیل قول عائشہ رضہا لہم عن الوصال رحمۃ لہم۔ تو معلوم ہوا کہ نہی بطور شفقت کے ہے نہ بطور الزام۔ نیز انہ ع واصل باصحابہ یومین حین ابوا ان ینتہوا۔ لیکن امام اعظم رح و مالک و شافعی و ثوری بلکہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے۔ بعض کراہۃ تحریم کے قائل ہیں اور بعض کراہۃ تنزیہ ہونیکے۔ حکاہما صاحب المہذب واصحہما عندہم ان الکراہۃ للتحریم۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ ع نہی عن الوصال فی الصوم متفق علیہ۔ وعن عمر رضہ انہ ع قال اذا

اقبل اللیل من ہٰہنا وادبر النہار من ہٰہنا وغربت الشمس فقد افطر الصائم۔ متفق علیہ۔ یہاں رات کو صرف افطار کا محل بنایا۔ اب بصورت صوم وصال رات کے وقت بھی روزہ رکھنا صوم کی وضع کے خلاف ہوگا **الجواب**: دلیل اوّل میں جو رحمۃً لایا یہ نہی للتحریم کی منافی نہیں۔ کیونکہ حکم تحریم کے سبب بھی رحمت وشفقت ہے۔ اور دلیل ثانی میں جو صحابہ کے انکار پر صوم وصال رکھنے کا ذکر ہے یہ تاکید فی الزجر کے طور پر ہے۔ اب جمہور کے نزدیک صوم وصال کا حکم حضورؐ کیلئے خاص ہے لقولہ علیہ السلام انی لست کاحدٍ منکم۔ وھذا یدل علی التخصیص۔ ہٰذا کلہ فی العینی ص۲۹۷ ج۵ وفتح الملہم ص۱۲۴ ج۳ وبذل ص۱۴۲ ج۳ والتعلیق ص۳۸۱ ج۲

قولہ: اِنِّی اَبِیْتُ یُطْعِمُنِیْ رَبِّیْ وَیَسْقِیْنِیْ:۔ اس میں متعدد احتمالات ہیں بعض نے کہا کہ یہ اپنی حقیقت پر ہے کہ منجانب اللہ حضورؐ کو حقیقۃً طعام وشراب دیا جاتا تھا کہ جسکو حضورؐ تناول فرماتے۔ اگر یہ اشکال ہو کہ اس وقت تو صوم وصال باقی نہیں رہیگا بلکہ حضورؐ مفطر ہو گئے جواب یہ کہ حضورؐ کو بطریق تخصیص علی سبیل الکرامۃ دیا جاتا تھا وہ جنت کا طعام وشراب ہے کہ جسپر احکام المکلفین جاری نہیں ہونگے کما غسل صدر النبیؐ بطست الذہب مع ان استعمال الاوانی الذہب والفضۃ حرام۔ چنانچہ ابن المنیر نے کہا کہ مفطر شرعًا وہ طعام معتاد ہے لیکن جو بطور خرق عادت جنت سے لایا گیا ہو وہ مفطر نہیں۔ یا یہ کہ حضورؐ کی اس حالت کا اکل وشرب نائم کے اکل وشرب کی طرح ہے کہ جس سے بھی سیرابی وآسودگی حاصل ہوتی ہے اور اسکا اثر بعد الصوم بھی باقی رہتا ہے۔ کما قالہ الزین بن المنیر بانہ لا یبطل بذلک صومہ ولا ینقص اجرہ ولا ینقطع وصالہ۔ اور تیسرے کے نزدیک یہ مجاز پر محمول ہے کہ طعام وشراب سے مجازًا قوۃ مراد ہے یعنی حق تعالیٰ مجھے اکل وشارب کی قوت عطا کرتا ہے کہ جس سے طاعات میں فتور وقصور نہیں آتا تو اس صورت میں سیرابی وآسودگی کے بغیر صرف قوت عطا کی جاتی ہے۔ یا معنی یہ کہ اللہ تعالیٰ اُن میں وہ سیرابی وآسودگی پیدا فرما دیتے ہیں جو طعام وشراب سے بے نیاز کر دے۔ اب قوت مع سیرابی وآسودگی کے حاصل ہوتی ہے۔ اور ابن القیم نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ مجھے اپنی عظمت کے تفکر اور اپنے انوار کے مشاہدہ واپنے معارف کے تغذی اور اپنے مناجات کے استغراق میں مشغول رکھ کر طعام وشراب سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ اور کبھی غذا روحانی غذا جسمانی سے اعظم والذ ہوتا ہے۔ ھذا کلہ فی العینی ص۲۹۸ ج۵ وفتح الملہم ص۱۲۵ ج۳ وبذل المجہود ص۱۴۳ ج۳ والتعلیق ص۳۸۳ مفصلاً۔

بحث الوجوہ المتعلقۃ فی قولہ یطعمنی ربی ویسقینی ۱۲

الفصل الثانی: فی حدیث حفصۃ رضؓ فلا صیام لہٗ:۔ روزہ کی نیت رات کے وقت کرنے میں متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ ابن عمرؓ وجابرؓ ومالک ولیث وابن ابی ذئب کے نزدیک کسی قسم کا روزہ فرض ہو یا نفل، تبییت ای رات کو نیت کرنے کے علاوہ صحیح نہوگا لہٰذا تبییت واجب ہے۔ بدلیل حدیث حفصہؓ انہ قال من لم یجمع الصیام (ای یعزم علیہ) قبل الفجر فلا صیام لہٗ۔ رواہ الترمذی وابوداؤد والنسائی۔ صوم نفل کے علاوہ یہی شافعی واحمد کا مذہب بھی ہے کہ صوم نفل کے علاوہ دوسرے صیام میں تبییت واجب ہے۔ بدلیل الحدیث المذکور بخلاف النفل لانہ متجزٍ عندہما فیجوز فیہ ان لا ینوی من اللیل۔ کما فی الہدایہ ص۱۹۲ ج۱۔ اور حنفیہ کے نزدیک جو صوم معین زمانہ سے متعلق ہو کصوم رمضان والنذر المعین۔ اسکی نیت اگر زوال کے آگے آگے کرے تو کافی ہوگا رات کو نیت کرنا واجب نہیں۔ کما روی الشیخین عن سلمۃ بن الاکوع انہ عام رجلًا ان اذّن فی الناس ان من اکل فلیمسک او من لم یاکل فلیصم۔ تو یہاں دن کے وقت نیت کرنیکا حکم دیا ہے۔ خاص صوم رمضان کے متعلق آیت میں ہے کہ قولہ تعالیٰ اُحِلَّ لکم لیلۃ الصیام الرفث الی قولہ تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل۔ یہاں اکل وشرب وجماع طلوع فجر تک مباح رکھا۔ چونکہ حرف ثم تعقیب مع التراخی کیلئے ہے معلوم ہوا کہ بعد طلوع الفجر متأخرًا عنہ کرکے صوم کا حکم ہے اور صوم کے حکم میں نیت صوم کا بھی حکم ہوگا فکان امرًا بالصوم بنیۃ متأخرۃ عن اوّل النہار۔ وروی ابن الجوزی انہ علیہ السلام قال بعد ما شہد الاعرابی برؤیۃ الہلال الا من اکل فلا یاکل بقیۃ یومہ ومن لم یاکل فلیصم۔ ایسا ہی احناف کے نزدیک صوم نفل میں بھی رات کو نیت کرنا واجب نہیں کما فی حدیث عائشۃ رضؓ انہا قالت

بحث التبییت فی نیۃ الصوم ۱۲

دخل علی النبی ﷺ ذات یوم فقال ہل عندکم من شیٔ فقلنا لا فقال فانی إذاً صائم۔ الحدیث۔ یہ بھی دن ہی کے اندر نیت کرنا ہے لیکن احناف کے نزدیک جو صوم ثابت فی الذمہ ہو کقضاء رمضان وصوم الکفارۃ والنذر المطلق لایجوز إلا بنیۃ من اللیل لانہ غیر معلق بزمان معین فیجب تعیین۔ فلابد من التعیین من ابتداء الصوم ای من اللیل۔ **الجواب**: انہوں نے جو خلاصیام لہ کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ اسکے مرفوع و موقوف ہونے میں اختلاف ہے۔ فقال ابوحاتم الوقف أشبہ۔ وقال ابوداؤد لایصح رفعہ، وقال الترمذی الموقوف اصح ونقل فی العلل عن البخاری انہ قال ہو خطاء وہو حدیث فیہ اضطراب والصحیح عن ابن عمر رضہ موقوف۔ نیز وہ خبر واحد ہے لہٰذا آیت کیلئے ناسخ نہ ہوگا ہاں وہ مکمل ہو سکتا ہے لہٰذا نفی کمال پر حمل کیا جاویگا کقولہ لا صلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد لیکون عملا بالدلیلین بقدر الامکان۔ ہذا کلہ فی العینی ص وفتح الملہم ص والبذل ص وحاشیۃ الترمذی ص والہدایہ ص والتعلیق الصبیح ص

فی حدیث ابی ہریرۃ رضہ فلا یضعہ حتی یقضی حاجتہ:۔ مفاتیح وغیرہ میں ہے کہ مراد یہ ہے کہ صائم اپنے ہاتھ میں گلاس لیکر شرب ماء کا ارادہ کرتا ہو اس وقت اگر اذان سنے تو سماع اذان پر ترک نکرے بلکہ اگر عدم طلوع فجر کا علم ہو تو پانی پی لیوے۔ اور اگر معلوم ہو کہ طلوع ہو گیا ہے یا شک ہو تو شرب ماء جائز نہیں۔ اور خطابی وغیرہ نے کہا کہ یہ حکم اس حدیث پر محمول ہے کہ انہ قال إن بلالا یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی یؤذن ابن ام مکتوم رضہ تو گویا کہ حضور نے تنبیہ فرمایا کہ مؤذن قبل الطلوع اذان دیتا ہے۔ بحیث یقع شربہ قبل طلوع الفجر وزجہ البیہقی رح۔ اور صاحب البذل نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ اس حدیث میں حضور نے تحریم الاکل متعلق بالفجر لا بالاذان ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ مؤذن کبھی قبل الفجر بھی اذان دیدیتا ہے فلا عبرۃ بالاذان اذا لم یعلم طلوع الفجر۔ وہذا الحکم للعارفین بالفجر۔ واما العوام الذین لایعرفون فعلیہم بالاحتیاط۔ چنانچہ مولانا محمد یحیی نے اپنے شیخ مولانا گنگوہی سے نقل کیا کہ اگر یہاں اذان مغرب مراد ہو تو معنی یہ ہے کہ افطار کرنیکے لئے اذان وغیرہ کا انتظار نہ کرے۔ اور اگر اذان الفجر مراد ہو تو معنی یہ ہے کہ اکل و شرب کا مدار طلوع فجر ہے نہ کہ اذان۔ فلو اذن المؤذن والصائم یعلم ان الفجر لم یطلع بعد فلیس لہ ان یضعہ، زین بدہ حتی یقضی حاجتہ، کما فی بذل المجہود ص والتعلیق ص

بَابُ تَنْزِیْہِ الصَّوْم

عنہا فیغتسل ویصوم:۔ بعض تابعین کے نزدیک اگر بحالت جنب صبح ہو جاوے تو اسدن کے روزہ کی قضاء دیوے لان ابا ہریرۃ رضہ کان یقول من اصبح جنبا ویرید الصوم لیس لہ صوم ل یفطر۔ کذا فی الطحاوی واخرجہ البخاری تعلیقا لیکن احناف و شوافع و موالک و حنابلہ بلکہ حضرات ائمہ کا اتفاقی مسئلہ ہے کہ بحالت جنب اگر صبح ہو جاوے تو وہ روزہ صحیح ہے قضا دینے کی ضرورت نہیں۔ لحدیث عائشۃ رضہ قالت کان النبی ﷺ یدرکہ الفجر فی رمضان وہو جنب من غیر حلم فیغتسل ویصوم۔ متفق علیہ۔ اور آیت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کما فی قولہ تعالی فالآن باشروہن (یعنی الجماع) وابتغوا ما کتب اللہ لکم، (یعنی الولد) وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود۔ یعنی حتی یطلع الفجر۔ جب جماع و اکل و شرب فجر تک جائز ہے تو غسل بعد طلوع الفجر ہوگا۔ وقال محمد رح وہذا الاباس بہ وہو قول ابی حنیفۃ والعامۃ

الجواب: ابن المنذر نے کہا کہ حدیث ابی ہریرہ رضہ نسخ پر محمول ہے۔ کیونکہ ابتداء اسلام میں طعام و شراب کی طرح رات کے وقت بعد النوم صائم پر جماع بھی حرام تھا لیکن جبکہ حق تعالی نے طلوع فجر تک جماع کو مباح کر دیا تو خطر مقدم کے ارتفاع کی بناء پر اگر جنبی قبل الغسل صبح کرے تو اسکے لئے روزہ رکھنا جائز ہے وکان ابوہریرۃ رضہ یفتی بما سمعہ، اولا من الفضل بن عباس رضہ ولم یعلم بالنسخ فلما سمع حدیث عائشۃ رضہ ہذا صار الیہ۔ ہذا کلہ فی البذل ص والتعلیق ص والترمذی ص۔

وعنہ وقعت علی امرأتی:۔ شافعی و احمد کے نزدیک کفارہ جماع کیساتھ خاص ہے۔ لحدیث ابی ہریرۃ رضہ قال بینما

جلوس عند النبی ﷺ اذ جاءہ رجل فقال یا رسول اللہ ھلکت قال مالک قال وقعت علی امرأتی وانا صائم فقال النبی ﷺ ھل تجد رقبۃ تعتقھا الحدیث۔ کہ اس میں جماع پر ہی کفارہ کا حکم دیا گیا تو یہاں خلاف قیاس حکم دیا گیا ہے کیونکہ وہ اعرابی تائب ونادم ہو کر آیا تھا اور التائب عن الذنب کمن لا ذنب لہ، جیسے نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ توبہ رافعۃ للذنوب ہے اسکے باوجود حضور ﷺ نے کفارہ کا حکم دیا معلوم ہوا کہ یہ حکم خلاف قیاس دیا گیا ہے لہٰذا دوسرے کو اس پر قیاس نہیں کیا جاویگا۔ یعنی یہ نہیں کہا جاویگا کہ اکل وشرب بھی موجب کفارہ ہے۔ کما فی حاشیۃ الہدایہ ج۱ ص۱۹۹ عن العنایہ۔ لیکن امام اعظم ومالک وثوری وغیرہم کے نزدیک اکل وشرب متعمدًا بھی کفارہ واجب ہے کما فی حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ امر رجلًا افطر فی رمضان ان یعتق رقبۃ او یصوم شہرین او یطعم ستین مسکینًا۔ رواہ مسلم وغیرہ اسی مضمون کی احادیث مسلم شریف وغیرہ میں بکثرت موجود ہیں کہ جن سے ثابت ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے مطلق افطار پر بصوت جماع ہو یا بصوت اکل وشرب کفارہ کا حکم دیا۔ وعن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ امر رجلًا اکل فی رمضان ان یعتق۔ الحدیث۔ رواہ الدارقطنی وقال الامام السرخسی فی المبسوط ولنا حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رجلًا قال یا رسول اللہ افطرت فی رمضان قال ہل من غیر مرض ولا سفر قال نعم فقال اعتق رقبۃ۔ وذکر ابو داؤد ان رجلًا قال شربت فی رمضان۔ اب اکل وشرب پر صراحۃً کفارہ ثابت ہوا۔ فقال علی رضی اللہ عنہ انما الکفارۃ فی الاکل والشرب والجماع۔ اور احناف میں سے صاحب بدائع نے کہا کہ بنص حدیث جیسا کہ مواقعۃ یعنی جماع بغیر عذر وسفر مفسد صوم ہونیکی وجہ سے اس سے کفارہ لازم ہے۔ ایسا ہی اکل وشرب بھی بلا عذر وسفر مفسد صوم ہے اس لئے اس سے بھی کفارہ لازم ہوگا۔ فکان ایجاب الکفارۃ فی الجماع ایجاب لہا فی الاکل والشرب۔ شیخ ابن الہمام اسکو اس طرح رقمطراز ہیں کہ اکل وشرب جماع سے احتراز کرنا رکن صوم ہے تو اس جہت سے وہ تینوں برابر ہیں۔ اب فوت ہونے کی صورت میں بھی وہ تینوں برابر ہونگے کہ جو بھی فوت ہو اس سے کفارہ لازم ہوگا۔ بلکہ بصورت اکل وشرب ایجاب کفارہ بطریق اولی ہوگا کیونکہ بوقت صوم طبیعت کا میلان اکل وشرب کی طرف بہ نسبت جماع کے زائد ہے اور اس سے صبر کرنا اشد اور کفارہ تو زاجر ہونے کے طور پر مشروع ہی ہے۔ اس لئے کفارہ اکل وشرب سے بطریق اولی لازم ہوگا۔ کما ان حرمۃ التافیف تقتضی حرمۃ الشتم بطریق اولی۔ وسمعت من بعض اساتذتی ان الکفارۃ لا تجب بالجماع الذی فیہ خروج المنی فوجوبہا بالاکل والشرب الذین فیہما دخول الطعام والشراب بطریق الاولی۔ **الجواب** انہوں نے جو کفارہ بالجماع کے متعلق حدیث ذکر کیا تھا جواب یہ کہ اس میں تو کفارہ کو جماع کیساتھ منحصر نہیں کیا۔ معًا دوسری احادیث مذکورہ سے اکل وشرب پر بھی حکم کفارہ ثابت ہوتا ہے۔ کما مر۔ اور انہوں نے جو کہا تھا کہ توبہ ہی رافع للذنوب ہے پہلا کفارہ کا حکم خلاف قیاس دیا گیا۔ جواب یہ کہ جب شریعت نے یہاں اعتاق وغیرہ کو کفارہ قرار دیا تو معلوم ہوا کہ فقط توبہ یہاں مکفر للذنوب نہیں جیسا کہ سرقہ وزنا کی جنایت فقط توبہ سے معاف نہیں ہوتی۔ ہذا کلہ فی التعلیق ص۲۴۵ وفتح الملہم ج۳ ص۱۳۵ والبذل ج۳ ص۱۵۴ والہدایہ ج۱ ص۱۹۹ والتعلیق ص۲۸۷

پھر مقدار کفارہ میں اختلاف ہے چنانچہ مالک وشافعی واصحابہما کے نزدیک ہر مسکین کیلئے ایک مد یعنی ربع صاع ہے۔ توسط مسکین کیلئے پندرہ صاع دیا جاویگا۔ کما روی ابو داؤد من روایۃ ہشام بن سعد عن الزہری عن ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ فاتی بعرق قدر خمسۃ عشر صاعًا۔ ایسا ہی دارقطنی وبیہقی کی روایت میں بھی خمسۃ عشر صاعًا من تمر کا ذکر ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک ہر مسکین کیلئے دو مد یعنی نصف صاع من برّ او صاع من تمر ہے۔ کما فی کفارۃ الظہار۔ کما روی الدارقطنی عن ابن عباس رضی اللہ عنہ یطعم کل یوم مسکینا نصف صاع من برّ۔ وفی صحیح مسلم فامرہ ان یجلس فجاء عرقان فیہما طعام فامرہ ان یتصدق بہ فاذا کان العرق خمسۃ عشر صاعًا۔ اب دو عرق میں تیس صاع ہوا ہر مسکین کیلئے نصف صاع ہوگا۔ **الجواب** انہوں نے جو خمسۃ عشر صاعًا کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ چونکہ صحیح مسلم وغیرہ میں دو عرق یعنی تیس صاع کا ذکر ہے اسلئے احتیاط یہی ہے کہ ایک مد پر کفارہ نہ کیا جاوے کیونکہ ممکن ہے کہ تقدیر خمسۃ عشر صاعًا کے حکم فی الحال دینے کے متعلق ہے اور تمام کفارہ زمانۂ سعت تک ایسا باقی ہے اس میں خمسۃ عشر صاعًا کے ماوراء کا اسقاط نہیں جیسا کہ اسکو اپنے اہل کو کھلانے کا حکم دیا گیا۔ حالانکہ جمیع کفارہ اس کے ذمہ میں باقی ہے۔ فکذلک بقی فی ذمتہ بعض الکفارۃ ہہنا۔

محل الاختلاف فی اسباب الکفارۃ علی من افسد صیامہ مطلقا ۱۲

محل الاختلاف فی مقدار الکفارۃ ۱۲

عند الکلاء فی العینی ج۳ ص۲۴۷ وبذل المجہود ص۱۵۵-۱۵۶ ج۳۔ قولہ اطعمہ اھلک:۔ یہاں جو اپنے اہل وعیال کو اطعام کا حکم دیا گیا حالانکہ کفارہ اپنے نفس واپنے اہل وعیال کیلئے نہیں خرچ کیا جاتا ہے تو اس کے متعلق علماء کے متعدد اقوال ہیں۔ چنانچہ امام زہری نے کہا کہ یہاں اطعام اہل کا حکم اس کیلئے خاص ہے جو امام الحرمین کا قول بھی ہے۔ اور بعض نے کہا کہ وہ منسوخ ہے وکلا القولین قول لا استناد لہ۔ اور بعض نے کہا کہ یہاں اہل سے اہل وعیال مراد نہیں بلکہ وہ پڑوس واقارب کے لوگ مراد ہیں جن کے نفقہ کیلئے یہ شخص ذمہ دار تھا لیکن بعض روایت میں عیالک کا لفظ ہے۔ اور بعض نے کہا کہ جب وہ اپنے اہل کے نفقہ سے عاجز تھا اس لئے اپنے اہل کے لئے کفارہ کو خرچ کرنا اس کیلئے جائز تھا۔ وہذا ہو ظاہر الحدیث۔ اور شیخ تقی الدین نے کہا کہ حق بات یہ ہے کہ یہ اعطاء علی وجہ الکفارہ نہ تھا بلکہ اسپر اور اس کے اہل پر علی وجہ التصدق تھا اس سے سقوط کفارہ نہ ہوگا بلکہ زمانہ یسر تک کفارہ اسکے ذمہ میں رہے گا۔ یہی امام اعظم وثوری وابو ثور وغیرہ کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے۔ کما فی البذل ج۱۵۷ ص۳۴ والفتح ج۱۳۲ ص۳۴ والتعلیق ج۲۸۸ ص۳۔

الفصل الثانی فی حدیث عائشۃ رض کان یقبلہا:۔ صائم کے لئے قبلہ ومباشرت کے متعلق علماء کے متعدد اقوال ہیں اور مباشرۃ کے اصلی معنی التقاء البشرتین ویستعمل فی الجماع ایضاً ولیس الجماع مرادا ہہنا۔ اب ابن المنذر نے ایک قوم سے نقل کیا کہ صائم کیلئے مباشرۃ حرام ہے لقولہ تعالیٰ فالآن باشروہن الآیۃ۔ تو آیت میں دن کے اندر مباشرت سے منع کیا لہٰذا وہ حرام ہوگا اور حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ صائم کیلئے قبلہ ومباشرت مکروہ ہے۔ کما روی ابن ابی شیبۃ باسناد صحیح عن ابن عمر رض انہ کان یکرہ القبلۃ والمباشرۃ۔ اور ترمذیؒ نے نقل کیا کہ شافعی وسفیان ثوری کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ صائم اگر اپنے نفس پر قدرت رکھتا ہو تو قبلہ کا معاملہ کرے ورنہ نہ کرے۔ لیسلم لہ صومہ کما اشارت الیہ عائشۃ رض قالت کان النبی ﷺ یقبل وہو صائم ویباشر وہو صائم ولکنہ کان املک لاربہ۔ رواہ ابو داؤد۔ اور درمختار میں حنفیہ کا مذہب یہ نقل کیا کہ وکرہ قبلۃ ومس ومعانقۃ ومباشرۃ فاحشۃ ان لم یأمن المفسد (ای الانزال او الجماع) وان لم یأمن لا بأس جس کیطرف حدیث عائشہ رض میں اشارہ ہے کما مر۔ اور علامہ ابن عابدین نے کہا کہ قبلہ فاحشہ جو بصورت مضغ شفتین کے ہے وہ مطلقاً مکروہ ہے مأمون ہو یا نہ ہو۔ **الجواب:** انہوں نے جو آیت کریمہ پیش کیا جواب یہ کہ حضور ﷺ ہی آیات قرآنیہ کے مفسر ہیں۔ چنانچہ حضور ﷺ سے دن کے اندر مباشرت ثابت ہے۔ لہٰذا حرام نہیں۔ کما فی الفتح ج۱۳۶ ص۳ والبذل ج۱۵ ص۳۔ اور مص لسان سے اگر ابتلاع ریق ہو تو بالاجماع وہ مفطر ہے حدیث عائشہ رض میں جو مص لسانہا کا ذکر ہے وہ حدیث ہی ضعیف ہے۔ یا بتقدیر صحت حضور ﷺ سے ابتلاع نہیں پایا گیا ہو۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۳۸۸۔

وفی حدیث شداد بن اوس رض افطر الحاجم والمحجوم:۔ صاحب البذل نے بدایۃ المجتہد سے نقل کیا کہ احمد واسحٰق، وداؤد واوزاعی کے نزدیک حجامت حاجم ومحجوم دونوں کیلئے مفطر صوم ہے۔ کما فی حدیث شداد بن اوس انہ علیہ السلام قال افطر الحاجم والمحجوم۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ وعن ثوبان انہ ﷺ قال افطر الحاجم والمحجوم، رواہ ابو داؤد۔ اور یہاں جو دو قسم کی حدیث ہے دونوں میں تطبیق دیتے ہوئے مالکؒ وشافعی وثوری نے کہا کہ صائم کیلئے حجامت مکروہ ہے فحملوا حدیث النہی علی الکراہۃ۔ وحدیث الاحتجام علی رفع الخطر۔ اور امام اعظم رح کے نزدیک حجامت مکروہ بھی نہیں مفطر صوم بھی نہیں۔ عینی ج۲۶۱ ص۵ میں مالک وشافعی وعامہ جمہور کو امام اعظم کے ساتھ ذکر کیا ہے علیحدہ مذہب نہیں بتایا۔ بلکہ احمد واسحٰق کے علاوہ جمہور کا مذہب یہی بتایا کہ مفطر نہیں۔ بدلیل حدیث ابن عباس رض انہ علیہ السلام احتجم وہو صائم۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ وروی النسائی عن ابی سعید الخدری رض انہ ﷺ رخص فی الحجامۃ للصائم۔ وروی الطبرانی عن انس انہ ﷺ احتجم بعد ما قال افطر الحاجم والمحجوم۔ کذا فی مسند ابی حنیفۃ رح **الجواب:** جن روایات میں افطر الحاجم والمحجوم کا ذکر ہے علماء نے جواب دیا کہ حجامت کیونکہ سے افطار کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ وہ دونوں چونکہ بوقت حجامت غیبت کر رہے تھے اس لئے افطر فرمایا تو افطار سے اسقاط اجر صوم مراد ہے کذا قال الشافعی

ایضاً۔ اور امام بغوی محی السنہ نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ وہ دونوں افطار کے قریب ہوئے اس لئے کہ محجوم کو ضعف لاحق ہوگا اور شاید حاجم کہ پیٹ میں جو سنے کیوجہ سے خون پہنچ جائے کما روی الطحاوی عن ابی سعید الخدری رضؓ قال انما کرھنا الحجامۃ للصائم من اجل الضعف یا مراد صرف تشدید و تغلیظ ہے حقیقۃً افطار کا حکم دینا نہیں۔ کقولہ علیہ السلام من صام الدھر لاصام ولا افطر۔ خطابی رحمہ اللہ نے کہا کہ وہ دونوں قبیل المغرب شام کے وقت حجامت کے کام کر رہے تھے تو حضورؐ گزرتے ہوئے افطر فرمایا ای وخلافی وقت الافطار۔ اور ابن حزم نے کہا کہ حجامت للصائم کی رخصت وجواز کے متعلق جو ابن عباس وابی سعید وغیرہ کی احادیث ہیں وہ سب صحیح ہیں اسلئے یہی کہا جاویگا کہ احادیث الحاجم والمحجوم منسوخ ہے لان الرخصۃ انما تکون بعد العزیمۃ۔ کما قالہ الزرقانی ایضاً کما فی العینی ج ۳ ص ۳۶ والبذل ج ۱ ص ۱۶۵

بَابُ صَوْمِ الْمُسَافِرِ

بعض اہل ظاہر کے نزدیک صوم فی السفر فرض روزہ کیلئے کافی نہیں بلکہ جس نے بحالت سفر روزہ رکھا بحالت حضر پھر اس روزہ کی قضا دینا واجب ہے لظاہر قولہ تعالیٰ فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اُخر۔ یعنی اگر مریض یا مسافر ہو تو ایام اُخر میں اس کی قضا دیوے بحالت سفر روزہ رکھا ہو یا نہ رکھا ہو۔ اس کے بالمقابل ایک قول یہ بھی ہے کہ سفر میں افطار جائز نہیں حکاہ الطبری عن قوم۔ لیکن جمہور اُمت واکثر کرام کے نزدیک سفر میں صوم وافطار دونوں جائز ہے اگر روزہ رکھا تو وہ کافی بھی ہے لقولہ تعالیٰ فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ۔ یہاں حرف مَنْ عام ہے کہ مسافر ہو یا مقیم ہر ایک کیلئے روزہ رکھنے کا حکم ہے اور امتثال بالامر کے بعد قضا کسی پر لازم نہیں۔ **الجواب** جمہور فعدۃ من ایام اُخر کی تاویل کرتے ہیں کہ فافطر فعدۃ من ایام اُخر ای اگر سفر میں افطار کر لیا تو قضاء کا حکم ہے۔ کما فی العینی ج ۳ ص ۲۶۶ والفتح ج ۴ ص ۱۳۷ والبذل ج ۱ ص ۱۶۲

فی حدیث عائشۃ رضؓ ان شئت فصمہ۔ بحالت سفر صوم وافطار کی افضلیت کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ ابن عباس وانس وابو سعید وسعید بن المسیب وعطاء وحسن ونخعی وغیرہم کے نزدیک مسافر کو اختیار ہے گا چاہے روزہ رکھے یا نہ رکھے۔ اور عمر بن عبد العزیز وابن المنذر کے نزدیک صوم وافطار میں سے جو اس کیلئے آسان ہے وہی افضل ہے لقولہ تعالیٰ یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔ اور احمد واسحٰق واوزاعی کے نزدیک جو شافعی کا ایک قول ہے افطار کرنا افضل ہے عملاً بالرخصۃ۔ اور افطار ہی رخصت ہے۔ وقد روی احمد قال جاء رجل الی ابن عمر رضؓ انی اقوی علی الصوم فی السفر فقال ابن عمر رضؓ من لم یقبل رخصۃ اللہ کان علیہ من الاثم مثل جبال عرفۃ۔ لیکن امام اعظم ومالک وشافعی کے نزدیک بحالت سفر صوم افضل ہے چنانچہ امام ابو بکر رازی نے کہا کہ قرآن میں کتب علیکم الصیام کما کتب الآیۃ۔ میں مرض وسفر کا ذکر کے بعد فرمایا کہ ان تصوموا خیر لکم۔ یہ جمیع ما ذکر کی طرف راجع ہے لہٰذا صوم المسافر اس کے افطار سے افضل ہوگا۔ نیز بخاری میں ابن ابی دفی سے مروی ہے قال کنا مع النبی علیہ السلام فی سفر فقال لرجل اجدح لی قال یا رسول اللہ الشمس۔ الحدیث جب حضورؐ نے ستو کو پانی سے ملانے کا حکم دیا تو صحابی نے کہا کہ ابتک آفتاب ہے اس کے بعد علامہ عینی رحمہ اللہ نے کہا کہ معلوم ہوتا ہے کہ بحالت سفر صوم رمضان افضل ہے لانہ علیہ السلام کان صائماً وہو فی سفر فی شہر رمضان۔ **الجواب** اگرچہ حق تعالیٰ کا ارادہ آسانی پیدا کرنا ہے، لیکن حدیث میں آیا کہ اجرکم علیٰ قدر نصبکم ای بمقدار مشقت تو اب ملتا ہے لہٰذا ہمارے اعتبار سے صوم ہی افضل ہوگا۔ فتدبر۔ اور احمد واسحٰق نے جو ابن عمر رضؓ کا قول ذکر کیا وہ رخصت سے اعراض کرنے پر محمول ہے لقولہ علیہ السلام من رغب عن سنتی فلیس منی۔ ھذا کلہ فی العینی ج ۳ ص ۲۶۶ والفتح ج ۴ ص ۱۳۷ والبذل ج ۱ ص ۱۶۳۔ والتعلیق ج ۲ ص ۳۹۱ فصل ثالث کی حدیث جابر رضؓ میں جو اولئک العصاۃ ہے اسکے متعلق نوویؒ نے فرمایا کہ اس شخص کیمتعلق ہے کہ جسکو صوم سے ضرر ہو۔ یا الف لام جنسی ہو کر کمال مراد ہے کیونکہ حضورؐ نے خود پانی پی کر افطار کے حکم میں مبالغہ کیا تاکہ لوگ اتباع کرتے ہوئے رخصت کو قبول کر لیں اب جس نے انکار کیا وہ کامل فی العصیان ہے کما فی التعلیق الصبیح ج ۲ ص ۳۹۳

بحث الاختلاف فی افضلیۃ الصوم والافطار فی السفر ۱۲

بَابُ القَضَاءِ

فی حدیث عائشۃ رض صام عنہ ولیہ :۔ اگر کوئی شخص مرگیا ہو اور اسپر صوم واجب رہ گیا ہو تو احمد و اصحاب الحدیث کے نزدیک جو شافعی کا قول قدیم ہے کہ اس میت کی جانب سے اسکے ولی روزہ رکھے۔ کما فی حدیث عائشۃ رض انہ علیہ السلام قال من مات وعلیہ صوم صام عنہ ولیہ متفق علیہ۔ وفی روایۃ ان امہ قالت ان امی مات وعلیہا صیام افاصوم عنہا قال ابنی صومی عنہا۔ لیکن امام اعظم و مالک کے نزدیک جو شافعی کا قول جدید ہے کہ میت کی جانب سے ولی روزہ نہ رکھے۔ اگر اس نے وصیت کیا ہو تو اس کی طرف سے اطعام طعام کرے۔ کما روی النسائی عن ابن عباس رض انہ علیہ السلام قال لایصوم احد عن احد ولکن یطعم عنہ۔ وعن ابن عمر رض انہ قال من مات وعلیہ صوم شہر فلیطعم عنہ مکان کل یوم مسکینا قال القرطبی اسنادہ حسن۔ وروی مالک فی الموطا بلغہ ان ابن عمر رض کان یسئل ہل یصوم احد عن احد ویصلی احد عن احد فیقول لایصوم احد عن احد ولایصلی احد عن احد۔ وروی الطحاوی بسندہ عن عمرۃ قلت لعائشۃ رض ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان ایصلح ان اقضی عنہا فقالت لا ولکن تصدقی عنہا مکان کل یوم علی مسکین۔ وہذا سند صحیح۔ واخرج البیہقی عن عائشۃ رض قالت لاتصوموا عن موتاکم واطعموا عنہم۔ نیز صوم صلوٰۃ کی طرح علی جہۃ الابتلاء عبادت بدنیہ محضہ ہے تو جیسا کہ صلوٰۃ میں نیابت جائز نہیں ایسا ہی صوم میں بھی جائز نہ ہوگا اور ابن القصار نے تو مہلب سے یہاں تک نقل کیا کہ اگر صوم میں نیابت جائز ہو تو نماز میں بھی جائز ہوگا بلکہ بصورت نیابت یہ بھی جائز ہوگا کہ حضور صلعم ابی طالب کیطرف سے نائب بن کر ایمان لاوے لحرصہ علی ایمان ابی طالب رض۔ **الجواب** انہوں نے جو دلیل اول میں حضرت عائشہ رض کی حدیث ذکر کی جواب یہ کہ اس کے متعلق امام احمد رح نے کہا کہ انہ لیس بمحفوظ۔ کیونکہ اس میں عبید اللہ بن ابی جعفر راوی منکر الحدیث ہے۔ نیز عائشہ رض کے اس روایت کے مقابل عائشہ رض کا فتویٰ ہے لاتصوموا عن موتاکم۔ اسیوجہ سے بیہقی نے کہا کہ ورأیت بعض اصحابنا ضعف حدیث عائشہ رض۔ کیونکہ بقول علامہ عینی رح کہ اگر راوی اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دیوے تو روایت کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ اس فتویٰ کا اعتبار ہوتا ہے۔ اس لئے کہ صحابہ کے متعلق یہ بدگمانی نہیں کی جاسکتی کہ وہ روایت کے ہوتے ہوئے اجتہاد کیا ہو۔ کیونکہ اس سے نص کا مقابلہ کرنا لازم آتا ہے بلکہ اپنی روایت کے برخلاف اس لئے فتویٰ دیا کہ ان کے پاس ضرور کوئی ناسخ پہونچا ہوگا۔ تو گویا کہ عائشہ رض کے نزدیک بھی صام عنہ ولیہ کی حدیث ضرور منسوخ ہے ورنہ اس کے خلاف فتویٰ کیسے دیا۔ اور امام ماوردی نے جواب دیا کہ صام عنہ ولیہ ای فعل عنہ ولیہ مایقوم مقام الصوم وہو الاطعام ای صوم کے قائم مقام جو اطعام ہے ولی اسکو ادا کرے۔ تو مبدل جو صوم ہے اسکے نام سے بدل ای الاطعام کا نام رکھدیا کقولہ علیہ السلام التراب وضوء المسلم۔ ہکذا قال الطیبی رح اور شاہ انور رح نے فرمایا کہ لفظ صوم کو اپنے ظاہر سے بدلنے کی ضرورت نہیں۔ بلکہ صام عنہ ولیہ اور دلیل ثانی میں جو صومی عنہا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ ولی میت کیجانب سے حقیقۃً روزہ رکھے لیکن بطریق نیابت نہیں بلکہ ایصال ثواب کیلئے بطریق تبرع و احسان کے ہے کیونکہ وہ عورت اپنی ماں کیطرف ایصال ثواب کے بہت ہی آرزومند تھی۔ اب جواب ثالث و رابع سے دلیل ثانی کا جواب بھی ہوجاویگا۔ کما فی العینی ج ۵ ص ۲۸۳ والفتح ج ۴ ص ۱۵۸ والبذل ج ۳ ص ۱۶۰ والتعلیق ج ۲ ص ۲۹۴۔

بَابُ صِيَامِ التَّطَوُّعِ

فی حدیث عمران امامت من سرر شعبان :۔ ابو داؤد نے بعض سے نقل کیا کہ سرر وسط شہر کو کہا جاتا ہے کیونکہ سرر سرۃ کی جمع ہے وسرۃ الشیء وسطہ، ویؤیدہ الندب الی صیام البیض وہی وسط الشہر اور

ابوداؤد نے اوزاعی اور سعید بن عبد العزیز سے نقل کیا کہ سرار الشہر اوّلہ کو کہا جاتا ہے۔ اور ابو عبید و جمہور نے کہا کہ سرار سے یہاں آخر الشہر مراد ہے لانہ قال الفراء السرر بالفتح ماخوذ من الاستسرار وسمی بذلک آخر الشہر لاستسرار القمر فیہا وہی لیلۃ ثمان وعشرین وتسع وعشرین وثلاثین۔ لیکن بقول جمہور یہ اشکال ہوگا کہ یہ حدیث ان احادیث صحیحہ کے مخالف ہوگا کہ جن میں تقدم رمضان بصوم یوم ویومین سے منع کیا گیا۔ کما قالہ النووی۔ لیکن مازری وغیرہ نے جواب دیا کہ یہ رجل صوم آخر الشہر کے عادی تھے۔ یا اس نے صوم آخر الشہر کی نذر مانا تھا لیکن ان احادیث نہی کیوجہ سے نذر وعادت کے باوجود چھوڑ دیا۔ تو حضورؐ نے فرمایا کہ صوم معتاد ومنذور اس نہی میں داخل نہیں ہیں۔ چنانچہ ابن الجرح نے کہا کہ جو عبادت اپنے اوپر لازم کر لیا ہے اس پر علی الدوام محافظت کرنے کیلئے حضورؐ نے حکم دیا لان احب العمل الی اللہ ما داوم علیہ صاحبہ۔ کما فی فتح الملہم ص۱۸۵ ج۳ والتعلیق ص۳۹۶ ج۲

فی حدیث اُمّ الفضل رضؓ تمارَوا عندھا: ای اختلفوا، امام اسحٰق کے نزدیک جو ابن الزبیر وعائشہ رضؓ سے بھی مروی ہے کہ عرفہ کے دن حاجیوں کیلئے مقام عرفہ میں روزہ رکھنا مستحب ہے۔ لحدیث ابی قتادۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال صیام یوم عرفۃ احتسب علی اللہ ان یکفر السنۃ التی قبلہ والسنۃ التی بعدہ۔ یہ حدیث حاجی وغیر حاجی ہر ایک کیلئے مطلق ہے لیکن بقول نوویؒ امام اعظمؒ ومالکؒ وشافعی وجمہور علماء کے نزدیک حاجیوں کیلئے عرفہ کے دن عرفہ میں افطار ای روزہ نہ رکھنا مستحب ہے۔ کما فی حدیث اُمّ الفضل رضؓ فارسلتُ الی النبی علیہ السلام بقدح لبن وہو واقف علی بعیرہ بعرفۃ فشربہ، متفق علیہ۔ نیز روزہ نہ رکھنا آداب وقوف ومہمات مناسک کی آدائگی میں سبب بنے گا۔ **الجواب**: حدیث میں جو صوم یوم عرفہ کی فضیلت وارد ہے وہ اس شخص کے لئے ہے کہ جو عرفہ میں نہ ہو جو عرفہ میں ہو اس کیلئے اتمام حج وعرفہ افضل ہے۔ کما فی التعلیق ص۳۹۷ ج۲

فی حدیث ابی ھریرۃ رضؓ لا یصوم احدکم یوم الجمعۃ:۔ الحدیث۔ صرف بروز جمعہ انفراداً روزہ رکھنے سے جو منع کیا اس کی حکمت میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام نوویؒ نے کہا کہ جمعہ دعا وذکر وغسل وغیرہ کا دن ہے۔ اس لئے روزہ نہ رکھنے کا حکم دیا تاکہ مذکورہ عبادات میں اعانت ہو اور بسہولت ادا ہو سکے۔ جیسا کہ عرفہ کے دن حاجیوں کیلئے افطار کا حکم ہے لیکن اشکال یہ کہ اگر مذکورہ وجہ کی بنا پر عدم صوم کا حکم دیا گیا تو اس کے قبل وبعد کے روزہ کیساتھ ملا کر روزہ رکھنے کا حکم کیسے دیا گیا۔ یا چونکہ جمعہ یوم العید ہے اس لئے روزہ رکھنے کو منع کیا گیا کما فی حدیث ابی ہریرۃ رضؓ مرفوعاً یوم الجمعۃ یوم عید فلا تجعلوا یوم عیدکم یوم صیامکم۔ یا اس لئے منع کیا گیا تاکہ لوگ مبالغہ فی تعظیم الجمعہ میں مبتلا رہو جیسا کہ یہود یوم السبت ونصاریٰ یوم الاحد کی تعظیم کے فتنہ میں پڑ کر اسی دن خاص کر کے روزہ رکھتے تھے۔ یا اعتقاد وجوب کے خوف کی بنا پر یہ حکم نہی وارد ہوا ہے۔ یا چونکہ نصاریٰ اس دن روزہ رکھتے تھے اُن کی مخالفت کیلئے یہ حکم دیا گیا اور ہم اُن کی مخالفت کے مامور بھی ہیں۔ پھر احمد واسحٰق کے نزدیک وشافعی کے ایک قول میں صوم یوم الجمعہ مطلقاً مکروہ ہے۔ لحدیث ابی ہریرۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال لا یصوم احدکم یوم الجمعۃ۔ الحدیث۔ اور ابو یوسفؒ ومحمد بن سیرین وطاؤس کے نزدیک افراداً بالصوم مکروہ ہے اگر اس کے قبل وبعد ایک ایک دن روزہ رکھے تو مکروہ نہیں۔ لحدیث ابی ہریرۃ رضؓ انہ الذی فیہ حکم النہی عن الصوم فیہ الا ان یصوم قبلہ او یصوم بعدہ۔ متفق علیہ۔ لیکن امام اعظم ومالکؒ ومحمدؒ کے نزدیک صوم یوم الجمعہ بلا کراہت جائز ہے جو شافعی کا ایک قول بھی ہے۔ لحدیث ابن مسعود رضؓ کان النبی ﷺ یصوم من کل شہر ثلثۃ ایام وقل ما کان یفطر یوم الجمعۃ رواہ الترمذی وقال حدیث حسنٌ وصحیحٌ، ابن حبان وابن حزم وابن عبد البر۔ **الجواب**: حدیث ابی ہریرۃ رضؓ میں صرف یوم الجمعہ کے صوم سے منع کیا گیا وہ ان وجوہات مذکورہ کی بنا پر ہے کہ جن کا بیان ابھی گذرا ہے۔ ورنہ فی نفسہ جائز ہے۔ کما فی العینی ص۳۲۳ ج۵ والتعلیق ص۳۹۹ ج۲ والفتح ص۱۵۵ ج۴۔

بَابُ الفصل الثانی، فی حدیث اُمّ ھانی رضؓ لا یضرک ان کان تطوعاً۔ صوم تطوع توڑنے کے بعد اسکے قضا دینے کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ شافعی واحمد واسحٰق وثوری وعطا وطاؤس ومجاہد کے نزدیک صائم متطوع اگر کسی عذر کی

بنا پر یا بلا عذر روزہ توڑ دے تو اس پر قضا واجب نہیں۔ کما فی حدیث اُم ھانی انہ علیہ السلام شرب شرابًا فناولہا لتشرب فقالت انی صائمۃ ولکنی کرہت ان ارد سورک فقال ان کان من قضاء رمضان فاقضی یومًا مکانہ وان کان تطوعًا فان شئت فاقضی وان شئت لا تقضی اخرجہ الطحاوی۔ اسی حدیث اُم ھانی کو جو ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا اس میں ہے کہ فلا یضرک ان کان تطوعًا۔ وفی روایۃ لاحمد والترمذی انہ علیہ السلام قال الصائم المتطوع امیر علی نفسہ ان شاء صام وان شاء افطر۔ لیکن امام اعظم و مالک و صاحبین وحسن بصری وعائشہ و ام سلمہ و جابر و ابن عباس و علی رضی اللہ عنہم و ابوبکر کے نزدیک قضاء واجب ہے جس کے متعلق شیخ ابن الہمام نے کہا کہ احناف کی دلیل قرآن وحدیث وقیاس ہے۔ کما فی قولہ تعالٰی ولا تبطلوا اعمالکم۔ جب اس آیت میں اعمال کو باطل کرنے سے منع کیا تو اگر باطل کیا جاوے بصورت قضا اس کی تلافی ہونی چاہیئے۔ وقولہ تعالٰی ورہبانیۃ ابتدعوہا ما کتبناہا علیہم الا ابتغاء رضوان اللہ فما رعوہا حق رعایتہا۔ یہاں قربت نافلہ کو التزام کرکے عدم رعایت پر مذمت وارد ہے۔ لہٰذا اس کی حفاظت واجب ہے۔ تو اگر توڑ دیا جائے تو بصورت قضا تلافی لازم ہوگی۔ اور آپ کے متعلق عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے قالت کنت انا وحفصۃ صائمتین فعرض لنا طعام اشتہیناہ فاکلنا منہ فلما اخبرنا بذلک النبی صلعم فقال اقضیا یومًا آخر مکانہ۔ رواہ الترمذی والنسائی۔ اس حدیث کے متعلق جو ترمذی نے کہا کہ وہ مرسل ہے اسکے جواب یہ کہ دوسرے حضرات سے یہ حدیث متصلاً مروی ہے یعنی جعفر بن برقان وسفیان بن حسین ومحمد بن ابی حفصہ وغیرہم نے اسطرح نقل کئے ہیں کہ عن الزہری عن عروہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا۔ جب حدیث انقطاع واتصال کے درمیان دائر ہو تو اکثر کے نزدیک طریق الاتصال ہی اولٰی ہوتا ہے۔ واخرج الطحاوی عن عائشہ رضی اللہ عنہا دخل النبی صلعم علی فقلت لہ انا قد خبأنا لک حیسًا۔ فقال اما انی کنت اُرید الصوم ولکن قربیہ فاصومہ یومًا مکانہ۔ وعن اُم سلمہ رضی اللہ عنہا صامت یومًا فافطرت فامرہا النبی صلعم ان تقضی یومًا مکانہ۔ رواہ الدارقطنی۔ نیز قیاس بھی یہی چاہتا ہے کہ قضا واجب ہو، کیونکہ حج وعمرہ بطور نفل شروع کرنے کے بعد اگر توڑ دیوے تو بالاتفاق قضا واجب ہے۔ ایسا ہی صوم تطوع کو اگر توڑ اجاوے تو اس میں بھی قضا واجب ہوگی۔ **الجواب**: انہوں نے جو اُم ہانی کی حدیث لایا۔ اس کا جواب یہ کہ قال الترمذی حدیث اُم ھانی فی اسنادہ مقال۔ اور علامہ عینی اور ابن الترکمانی نے کہا کہ وہ حدیث سنداً ومتناً مضطرب ہے۔ چنانچہ بعض روایت میں تو یوم الفتح کا لفظ نہیں ہے۔ لیکن نسائی وطبرانی کی روایت میں ہے کہ انہ کان یوم الفتح۔ حالانکہ یوم الفتح رمضان میں تھا اس وقت صوم قضا، یا تطوع ممکن بھی نہیں۔ قال انہ بھی لا اراہ یصح۔ اور سند کا اضطراب یہ ہے کہ سماک راوی اسکو کبھی ابوصالح سے اور کبھی جعدہ سے اور کبھی ہارون سے روایت کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ حدیث اُم ہانی عدم وجوب قضا کیلئے دلیل نہیں بن سکتی لانہ لیس بقوی عند المحدثین۔ اور دلیل ثانی میں جو امیر علی نفسہ لایا اسکی مراد یہ کہ اس میں جو ان شاء افطر ہے یہ خاص خاص عذر کی بنا پر ہے مثلاً مہمان آیا ہو یا وہ کسی جگہ مہمان ہوا ہو وہ لوگ بغیر افطار کے اس کے راضی نہیں ہوتا تو اسوقت افطار جائز ہے۔ لقولہ صلعم فلا یضرک ان کان تطوعًا کی بھی یہی مراد ہے۔ لیکن اس سے عدم وجوب قضا ثابت نہیں ہوتا۔ یا امیر علی نفسہ سے ابتداءً روزہ شروع کرنے میں اختیار دینا مراد ہے۔ واللہ اعلم۔ کما فی العینی ج۳ ص۳۰۵ والتعلیق ج۲ ص۲۰۵ والفتح ج۳ ص۱۶۷ وحاشیۃ الترمذی ص۹۲ ج۱

بَابُ لَیْلَۃِ الْقَدْرِ

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ شب قدر کی تعیین کے متعلق علماء میں شدید اختلاف ہے کہ جسکی بنا پر چالیس سے زائد اقوال حاصل ہوتے ہیں لیکن یہاں بعض اقوال مشہورہ کو ذکر کیا جاویگا۔ چنانچہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ وابن عباس وعکرمہ وغیرہم سے مروی ہے کہ شب قدر تمام سال کے اندر ہونا ممکن ہے۔ یہی حنیفہ کا مشہور قول بھی ہے کما حکاہ قاضی خان وابوبکر الرازی منہم۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ شب قدر رمضان کے ساتھ خاص ہے لیکن اس کی تمام راتوں میں پایا جانا ممکن ہے۔ وفی شرح الہدایۃ الجزم بہ عن ابی حنیفۃ رح وقال بہ ابن المنذر وبعض الشافعیۃ۔ اور

زید بن ارقم نے کہا کہ وہ رمضان کی ستہ عشرہ تاریخ کی رات کو ہوتا ہے کما قال زید بن ارقم ما شک انہا لیلۃ سبع وعشرۃ من رمضان۔ واخرجہ ابوداؤد عن ابن مسعود رضہ ایضاً۔ اور بعض شوافع نے کہا کہ وہ عشرۂ اخیر کی اول رات میں ہوتا ہے۔ والیہ مال الشافعی رح۔ یا شب قدر لیلۃ ثلاث وعشرین من رمضان کو ہوتا ہے یعنی تئیس تاریخ کی رات کو جیسا کہ اسکے متعلق متعدد روایات بھی ہیں۔ کما روی ابن ابی شیبۃ باسناد صحیح عن معاویۃ قال لیلۃ القدر لیلۃ ثلاث وعشرین۔ یا وہ لیلۃ اربع وعشرین میں ہے ای چوبیس تاریخ کی رات کو۔ وحکی ذلک عن ابن مسعود رضہ والشعبی والحسن والقتادۃ۔ یا وہ لیلۃ سبع وعشرین میں ہوتا ہے کما ہو مذہب احمد ورواۃ عن ابی حنیفہ وبہ جزم ابی بن کعب وحلف علیہ۔ یا وہ شب عشرۂ اخیرہ کے بیجوڑ راتوں میں ہے۔ کما یدل علیہ حدیث عائشۃ رضہا انہ ع قال تحروا لیلۃ القدر فی الوتر من العشر الاواخر من رمضان، رواہ البخاری۔ قال الحافظ وھذا ارجح الاقوال وصار الیہ جماعۃ من علماء المذاہب۔ اور فتح الباری میں ہے کہ اخفاء لیلۃ القدر میں حکمت یہ ہے کہ اس کی تلاش میں کوشش کی جاوے اسی وجہ سے ساعت جمعہ کو بھی مخفی رکھا گیا۔ اگر کسی رات کو معین کر دیا جاتا تو اسی پر اکتفا کرتے۔ کما فی العینی ج ۵ ص ۳۶۲ وفتح الملہم ج ۳ ص ۱۹۲ وتعلیق الصبیح ج ۴ ص ۴۰۸۔

وفی حدیث زر بن حبیش رضہ لا شعاع لہا۔ بعض نے کہا کہ ملائکہ کی کثرت آمد ورفت وبار بار نزول وصعود کی بنا پر آفتاب ان کے بازو کی آڑ میں آجاتا ہے اس لئے لاشعاع لہا فرمایا۔ وفیل لان الاجسام لا تستر شیئاً من الاشیاء الکثیفۃ ورأصل بات یہ ہے کہ اس رات کا نور آفتاب کے نور پر بھی غالب ہو گیا ہے۔ اس لئے لاشعاع لہا فرمایا۔ حافظ ابن حجر رح نے نقل کیا کہ اس رات کی علامت یہ ہے کہ ہر شئی کو ساجد دیکھا جاویگا۔ یا ہر مکان حتی کہ مواضع مظلمہ میں بھی انوار کو منتشر معلوم ہوگا۔ یا ملائکہ کے سلام وخطاب کو سنے گا۔ یا استجابت دعا اس رات کی علامت ہے۔ اور واضح ترین علامت یہ ہے کہ اس رات کی عبادت میں قلب کو سکون ہوگا۔ اور طاعات خصوصاً تلاوت قرآن میں لذت معلوم ہوگا۔ لیکن محب الطبری نے کہا کہ شب قدر ہونیکے لئے کسی قسم کی علامت شرط نہیں ہے۔ کما فی فتح الملہم ج ۳ ص ۱۹۲ وتعلیق الصبیح ص ۴۱۰

بحث قولہ لا شعاع لہا مع بیان العلامات للیلۃ القدر ۱۲

بَابُ الْاِعْتِکَاف

بحث الاعتکاف ۱۲

الاعتکاف لغۃً اللبث ای المکث فی ای موضع کان وحبس النفس فیہ۔ وفی الشرع اللبث فی المسجد من شخص مخصوص بنیۃ مخصوصۃ علی صفۃ مخصوصۃ۔ تو لبث یہ کن ہے اور نیت اور کون فی المسجد یہ دونوں شرط۔ اور مسجد سے معنے عام مراد ہے مسجد المعرف ومسجد البیت فی حق المرأۃ اور بالاجماع اعتکاف واجب نہیں مگر جس نے اعتکاف کے نذر مانا ہو اس پر واجب ہوگا اور رمضان کے عشرہ اخیر میں سنت مؤکدہ کفایہ ہے۔ اور کفایہ ہونا برہان وغیرہ میں ہے کیونکہ جن صحابہ کرام نے اعتکاف نہیں لیا ان پر انکار وارد نہیں ہوا۔ اور اس کے علاوہ دوسرے زمانہ میں اعتکاف مستحب ہے۔ تو مجموعی طور پر اعتکاف تین قسم کے ہوئے۔ پھر اعتکاف مستحب امام اعظم رح ومالک کے نزدیک کم از کم ایک دن ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اکثر الیوم۔ اور محمد رح کے نزدیک ایک ساعت ہے۔ وبہ قال الشافعی واحمد فی روایۃ۔ ہذا کلہ فی العینی ج ۵ ص ۳۷۱ وفتح الملہم ج ۳ ص ۱۹۵ والبذل ج ۱ ص ۱۸۶ والتعلیق ج ۳ ص ۴۱۳۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ رضہ اعتکف عشرین۔ جس سال حضور ع کی وفات ظاہری ہوئی ہے اسی سال بیس دن اعتکاف لینے کی وجہ یہ ہے کہ حضور ع کو اپنے عمر کے ختم ہوجانے کا علم ہوا تھا اس لئے کار خیر میں استکثار کیا تاکہ امت کیلئے یہ تعلیم ہو۔ یا جبرئیل علیہ السلام ہر سال صرف ایک دفعہ قرآن کے دور کرتے تھے اس سال دو دفعہ دور کرایا اس لئے بیس دن اعتکاف کیا ہو۔ اور ابن العربی نے کہا کہ چونکہ ایک دفعہ ازواج مطہرات کی مزاحمت کی بنا پر عشرۂ اخیرہ کے اعتکاف کو چھوڑ دیا تھا اس لئے بطور قضاء اس دفعہ بجائے دس دن کے بیس دن اعتکاف لیا۔ یا وجہ یہ ہے کہ جس سال اعتکاف لیا اس سال کے قبل کے سال میں حضور ع مسافر تھے اس لئے اس سال بیس دن اعتکاف کیا۔ کما یدل علیہ ما اخرجہ النسائی وابوداؤد عن ابی بن کعب رضہ انہ ع کان یعتکف العشر الاواخر من رمضان فسافر عاما

بحث الوجوہات المتعددۃ فی اعتکاف عشرین یوماً ۱۲

فلم یعتکف فلما کان العام المقبل اعتکف عشرین۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ تعدد سبب کی بنا پر واقعہ متعدد دفعہ رونما ہوا ہو۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ کما فی بذل المجہود ص۱۸۵ ج۳۔

وفی حدیث ابن عمر رض فاوف بنذرک:۔ شافعیؒ کے نزدیک زمانہ جاہلیت کی نذر اگر حکم اسلام کے موافق ہو تو بعد الاسلام اس کو پورا کرنا واجب ہے۔ لحدیث ابن عمر رض ان عمر رض سأل النبی صلعم قال کنت نذرت فی الجاہلیۃ ان اعتکف لیلۃ فی المسجد الحرام قال فاوف بنذرک۔ متفق علیہ۔ صرحۃً معلوم ہوا کہ زمانہ جاہلیت کی نذر واجب الایفاء ہے۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک زمانہ جاہلیت کی نذر صحیح بھی نہیں ہے۔ کیونکہ کافر کے اندر نذر کی اہلیت وصلاحیت ہی نہیں ہے۔ **الجواب** ابن عمر رض کی حدیث میں جو اوف بنذرک کا حکم ہے اس سے حکم استحبابی مراد ہے حکم وجوبی نہیں۔ یا جواب ۲ یہ کہ ابتداء اسلام کے زمانہ کہ جب اسلام مغلوب تھا اس زمانہ ابتداء کو بھی جاہلیت سے تعبیر کرتے تھے۔ اب نذر الجاہلیۃ سے ابتداء اسلام میں مسلمان ہو کر جو نذر مانا تھا وہ مراد ہے۔ مسلمان کی نذر تو صحیح ہے اس لئے ایفاء نذر کے حکم دیا گیا۔ کما ہو فی فتح الملہم ص۱۹۶ ج۳ والتعلیق ص۴۱۵ ج۲۔

ان اعتکف لیلۃً:۔ عینی ص۲۷۳ ج۸ وغیرہ میں ہے کہ شافعی واحمد واسحق وعمر بن عبد العزیز وغیرہم کے نزدیک اعتکاف کیلئے صوم شرط نہیں۔ کما فی حدیث ابن عمر ان عمر سأل النبی ﷺ الحدیث۔ وفیہ ان اعتکف لیلۃً۔ چونکہ رات صوم کا ظرف نہیں ہے لیکن اس نذر کو پورا کرنے کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ صوم اعتکاف کیلئے شرط نہیں۔ وروی عن ابن عباس رض انہ قال لیس علی المعتکف صوم۔ لیکن امام اعظم وجمیع احناف ومالک واوزاعی ومجاہد ونخعی وثوری وغیرہم کے نزدیک جو شافعی کا قول قدیم ہے کہ صوم اعتکاف کیلئے شرط ہے۔ بدلیل حدیث عائشہ رض ولا اعتکاف الا بالصوم وہو مذہب علی وابن عمر رض وابن عباس رض وعائشہ رض وغیرہم۔ وقد ورد الامر بالصوم فی روایۃ عمرو بن دینار صریحًا ان النبی علیہ السلام قال لہ اعتکف وصم۔ اخرجہ ابو داود والنسائی من طریق عبد اللہ بن بدیل وہو ضعیف۔ لیکن امام الجرح والتعدیل یحیی بن معین نے ان کو صالح بتایا اور ابن حبان نے ثقات میں سے شمار کیا۔ نیز اخرج الدارقطنی والبیہقی عن عائشہ رض انہ علیہ السلام قال لا اعتکاف الا بالصوم۔ واخرج البیہقی عن ابن عباس رض وابن عمر رض انہما قالا المعتکف یصوم۔ نیز قاسم بن محمد ونافع نے کہا کہ بلا صوم اعتکاف نہیں۔ لقولہ تعالیٰ واتموا الصیام الی اللیل ولا تباشروہن وانتم عاکفون فی المساجد۔ یہاں اعتکاف کو صیام کے ساتھ ذکر کیا۔ کما فی موطا مالک۔ ہکذا فی التعلیق ص۴۱۵ ج۲

الجواب:۔ انہوں نے جو حضرت عمر رض کی نذر کے متعلق حدیث ذکر کیا کہ اس میں اعتکاف اللیل کے ذکر ہے، جواب یہ کہ اس حدیث کو مسلم نے بھی ذکر کیا لیکن اس میں لیلۃً کی جگہ یومًا ہے۔ اور ابو داود ونسائی میں ہے کہ ان عمر رض جعل علی نفسہ ان یعتکف فی الجاہلیۃ لیلۃً او یومًا عند الکعبۃ فسأل النبی علیہ السلام فقال اعتکف وصم۔ وفی الدارقطنی فامرہ ان یعتکف ویصوم۔ ان تمام روایات سے صراحۃً معلوم ہوا کہ اس حدیث میں جو لیلۃً کی ذکر ہے اس سے لیلۃً مع یوم ہی مراد ہے۔ صرف رات مراد نہیں لہٰذا صوم کا ظرف ای یوم متحقق ہوا۔ چنانچہ ابن بطال نے کہا کہ اصل حدیث اس طرح ہے کہ قال عمر رض انی نذرت ان اعتکف یومًا ولیلۃً۔ تو بعض راوی نے صرف لیلۃ کو ذکر کیا۔ ویجوز للراوی ان ینقل بعض ما سمع۔ یا زائد سے زائد اس روایت میں ذکر صوم سے سکوت ہوا۔ لیکن دوسری صحیح روایات میں صوم کا ذکر ہے اسی کو قبول کرنا واجب ہوگا۔ نقلہ صاحب التعلیق عن المرقاۃ یا جواب یہ کہ ابھی بحث سابق میں گذرا کہ یہ جاہلیت کی نذر ہونے کی وجہ سے اس کے ایفاء کا حکم استحبابی طور پر دیا گیا۔ لہٰذا یہ واجبی اعتکاف نہیں بلکہ نفل اعتکاف ہے کہ جس میں صوم شرط نہیں کما فی روایۃ الاصل عند اصحابنا الحنفیہ۔ اور انہوں نے جو حدیث ثانی لایا جواب یہ کہ اس کو صرف ابو بکر محمد بن اسحٰق نے مرفوعًا نقل کیا ہے۔ ورنہ تمام جماعت محدثین نے اسکو موقوفًا لایا ہے فلاحجۃ۔ ہذا کلہ فی العینی ص۲۷۳ ج۸ وفتح ص۱۹۶ ج۳ وبذل ص۱۹۰ ج۳ والتعلیق ص۴۱۵ ج۲

الفصل الثانی:۔ فی حدیث عائشۃ رض صلی الفجر ثم دخل معتکفہ:۔ علامہ طیبی رح نے نقل کیا کہ سفیان ثوری

واوزاعی ولیث کے نزدیک ابتداء اعتکاف رمضان کے بیس تاریخ کے صبح ای اول نہار سے ہوتا ہے کما فی حدیث عائشہ رضہ ان علیہ السلام اذا اراد ان یعتکف صلی الفجر ثم دخل فی معتکفہ۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ لیکن جمہور ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ بیس رمضان کے بعد جو اکیس تاریخ کی رات ہے اسی رات سے اعتکاف شروع ہوگا۔ کما فی حدیث ابن عمر رضہ انہ علیہ السلام کان یعتکف العشر الاواخر من رمضان رواہ مسلم وغیرہ۔ اب عشر اواخر تو یقیناً لیلۃ الحادی والعشرین سے شروع ہوتا ہے۔ لہٰذا اعتکاف بھی اسی لیلۃ الحادی والعشرین سے شروع ہوگا۔ **الجواب**: بعض روایت میں جو بعد صلوٰۃ الفجر اعتکاف میں داخل ہونا مذکور ہے نووی رح نے اس کا جواب دیا کہ اس دخول سے اعتکاف کی ابتداء کرنا مراد نہیں بلکہ لوگوں کے ہجوم سے الگ ہو کر خلوت حاصل کرنا مراد ہے۔ نیز اس حدیث میں ہے "اذا اراد ان یعتکف" اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ارادہ اعتکاف کے وقت معتکف میں داخل ہوتے۔ شروع فی الاعتکاف کے وقت داخل ہونا مراد نہیں بلکہ شروع تو رات سے ہوگا۔ اور قاضی ابویعلی من الحنابلہ نے جواب دیا کہ اصل اعتکاف تو رات سے شروع ہوگا لیکن بیس تاریخ کو بعد الفجر اس لئے داخل ہوتے تاکہ عشرۂ آخیرہ کے اعتکاف میں کچھ زیادتی ہو تو بعد الصبح داخل ہونا اصل اعتکاف کی بنا پر نہیں۔ کما فی الفتح ج ۲ ص ۱۹۸ و البذل ج ۳ ص ۱۸۶ والتعلیق ص ۲۱۵ ج ۱

عنہا رض لا اعتکاف الا فی مسجد جامع۔ ای یصلی فیہ بجماعۃ۔ حسن بصری وزہری وعطاء وعروہ وابن مسعود وعلی رضہ کے نزدیک جس مسجد میں جمعہ ہوا کے علاوہ دوسرے مساجد میں اعتکاف صحیح نہیں ہے تاکہ جمعہ کے لئے نکلنا نہ پڑے۔ یہی مالک رح کا ایک قول بھی ہے۔ لیکن امام اعظم و مالک واحمد واسحٰق وثوری وغیرہم کے نزدیک جو شافعی کا قول جدید بھی ہے کہ اعتکاف ہر مسجد میں صحیح ہے۔ کما ہو قول الجمہور لقولہ تعالیٰ ولا تباشروہن وانتم عاکفون فی المساجد۔ یہاں لفظ مساجد جمع وعام ہے لہٰذا ہر مسجد میں صحیح ہوگا۔ نص قرآنی کے مقابلہ میں فریق اول کا قیاس غیر مناسب ہے۔ پھر ہدایہ ص ۲۰۹ میں ہے کہ جس مسجد میں جماعت ہو اس کے علاوہ دوسرے مساجد میں اعتکاف صحیح نہیں۔ لقول حذیفہ رض لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ۔ رواہ الطبرانی۔ اور امام اعظم رح سے یہ بھی مروی ہے کہ جس مسجد میں صلوات خمسہ ہوں اس کے علاوہ دوسرے مساجد میں صحیح نہیں کیونکہ اعتکاف انتظار صلوٰۃ کی جماعت ہے لہٰذا جس مسجد میں صلوات خمسہ ہوا کے ساتھ خاص ہوگا۔ کما فی العینی ص ۳۷۳ ج ۵ والہدایہ ص ۲۰۹ والتعلیق ص ۴۱۶ ج ۲۔

پھر عورتوں کے اعتکاف کے مکان کی متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ امام نووی رح نے کہا کہ مالک وشافعی واحمد وداؤد کے نزدیک بغیر مسجد کے اعتکاف صحیح نہیں اعتکاف لینے والا مرد ہو یا عورت ہر ایک کیلئے مسجد ہی شرط ہے۔ کما فی حدیث عائشہ رضہ انہ کان یعتکف العشر الاواخر من رمضان ثم اعتکف ازواجہ من بعدہ۔ رواہ مسلم۔ اس قسم کی احادیث کی بنا پر نووی رح نے کہا کہ حضور ص ازواج مطہرات مشقت کے باوجود مسجد ہی میں اعتکاف لیتے تھے اگر مکان میں جائز ہوتے تو کم از کم ایک ہی فرد مکان میں لیتے۔ اور زبیدی نے امام اعظم رح واحناف کے مذہب یہی نقل کیا کہ عورت اپنے مکان کی مسجد میں اعتکاف لیوے۔ اگر مسجد الجماعۃ میں اعتکاف لیا ہو تو یہ بھی جائز ہے۔ اور مسجد الحی مسجد الاعظم سے افضل ہے لیکن مسجد البیت سب سے افضل ہے۔ کما ورد فی الحدیث المرفوع ان صلوٰۃ المرأۃ فی دارہا افضل من صلوٰتہا فی مسجد ہا وصلوٰتہا فی بیتہا افضل من صلوٰتہا فی دارہا وصلوٰتہا فی مخدعہا افضل من صلوٰتہا فی بیتہا۔ جب صلوٰۃ فی البیت صلوٰۃ فی المسجد سے افضل ہوئی تو اعتکاف فی البیت بھی اعتکاف فی المسجد سے افضل ہوگا۔ کما قالہ الشیخ ابوبکر الرازی رح۔ نیز اگر عورت اگر مسجد میں اعتکاف لیوے تو مردوں کیساتھ اختلاط ہوگا وذلک مکروہ لہا سواء کانت معتکفۃ او غیر معتکفۃ۔ نیز جب باتفاق فقہاء عورت کیلئے اعتکاف جائز ہے تو اپنے بیوت ہی میں ہونا چاہئے۔ لقولہ علیہ السلام وبیوتہن خیر لہن۔ نیز ابوبکر الرازی نے کہا کہ مسلم شریف وغیرہ میں جو حدیث لخبیئہ ہے کہ حضور ص نے جب اعتکاف لینے کا ارادہ کیا تو عائشہ وحفصہ رض وزینب رض نے بھی خیمہ گاڑا حضور ص نے فرمایا آلبر تردن۔ اس حدیث سے عورتوں کے اعتکاف فی المسجد کی کراہت ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ حضور ص نے بھی اس

بحث الاعتکاف فی مسجد جماعۃ ص ۱۲۶

سال رمضان میں اعتکاف نہیں کیا **الجواب**: اس حدیث اخبیہ میں جو گذرا کہ حضورؐ عورتوں کے اعتکاف فی المسجد کو ناگوار سمجھا تو یہ کراہت منسوخ ہونے کی دلیل ہے تو جتنی احادیث میں عورتوں کے اعتکاف فی المسجد کا ذکر ہے وہ سب اس زمانہ کا حکم ہے کہ جب عورتوں کیلئے مسجد میں آنا جائز تھا۔ نیز ملا علی القاری نے فرمایا کہ ثم اعتکف ازواجہ بعدہ سے مسجد میں اعتکاف لینا مراد نہیں بلکہ اعتکاف فی البیوت مراد ہے کیونکہ حدیث اخبیہ سے معلوم ہوا کہ حضورؐ مسجد میں اعتکاف لینے پر راضی نہ تھے۔ ھذا کلہ فی العینی ص ۳۷۳ ج ۵ وفتح الملہم ص ۱۹۸ ج ۳ وبذل المجہود ص ۱۸۵ ج ۳ والہدایہ ص ۲۱۰ ج ۱

ھذا آخر ما تیسر لی فی کتاب الصیام بتوفیق الملک العلام۔ اللّٰھم انی اسئلک التوفیق علی التمام خالصاً لوجھک مقرباً الی دار السلام متوسلاً بحبیبک سید الانام علیہ افضل الصلوٰۃ والسلام، آمین یا رب العالمین۔

کتاب فضائل القرآن

شاید آپ کو اس تالیف کی غرض پہلے ہی سے معلوم ہے یعنی صرف مشکل مقاموں کی متعلق شروح معتبرہ سے علی الترتیب حل پیش کرنا سو جس کا نام رکھا گیا **تنظیم الاشتات لحل عویصات الشکوٰۃ**، تاکہ نام اور کام میں مطابقت ہو۔ چونکہ کتاب الفضائل وکتاب الدعوات وغیرہ میں اختلاف ائمہ بہت ہی کم ہے اس لئے طول وطویل بحث کی یہاں ضرورت نہیں متعدد مواضع میں حرف چیدہ چیدہ مضامین کو علی الترتیب لایا گیا۔ لان اکبر ہمی واکثر عنایتی دفع التعارض وبیان الاختلاف مع ترجیح الراجح۔ فضائل فضیلت کی جمع مشتق از فضل ضد نقص۔ اور لفظ قرآن یا قرأۃ سے مشتق ہے یا قرآن بمعنی الجمع والضم سے ماخوذ ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں بھی قصص وامر ونہی ووعد ووعید وسور وآیات کو جمع کرکے بایکدگر ملایا گیا والاول ہوا الظاہر۔ کما اوردہ صاحب الصحاح والقاموس فیہ۔ علامہ سیوطیؒ نے الاتقان فی علوم القرآن میں نقل کیا کہ اس بارے میں اہل علم کے اندر اختلاف ہے کہ قرآن کا بعض بعض پر افضل ہے یا نہیں۔ چنانچہ امام ابوالحسن اشعری وقاضی ابوبکر باقلانی وابن حبان کے نزدیک جو مالکیہ کا قول بھی ہے کہ بعض قرآن بعض پر افضل نہیں۔ کیونکہ تمام قرآن تو کلام اللہ ہے اور اگر بعض کو افضل من البعض کہا جاوے تو مفضل علیہ کا نقص لازم آویگا۔ لیکن جمہور کے نزدیک بعض بعض پر افضل ہے جیسا کہ روایات کثیرہ سے ثابت ہوتا ہے حیث قال النبی علیہ السلام لیس شیء قلب القرآن وفاتحۃ الکتاب افضل سور القرآن وآیۃ الکرسی سیدۃ آی القرآن وقل ہو اللہ احد تعدل ثلث القرآن وغیر ذلک مما لا یحصیٰ عددہ۔ جن سے صراحۃً تفضیل البعض علی البعض ثابت ہوا جس کی تقریر کرتے ہوئے ہمارے شیخ التفسیر مدظلہ نے نقل کیا تھا ؎ وربیان ودر فصاحت کے بود یکساں سخن ۔ گرچہ گویندہ بود چوں حافظ وچوں اصمعی

درکلام ایزد بیچوں کہ وحی منزلست ۔ کے بود تبت یدا چوں قیل یا ارض ابلعی۔ **الجواب**: صریح وصحیح احادیث کے مقابلہ میں فریق اول کا قیاس معتبر نہیں۔ حضرات انبیاء کرام میں بھی تو بعض بعض پر افضل ہے تلک الرسل فضلنا بعضہم علی بعض الآیۃ۔ اس کی شان نزول میں نقص نہیں آتا۔ ایسا ہی یہاں بھی نقص نہ ہوگا۔ پھر جمہور میں سے بعض نے کہا کہ اجر وثواب کے اعتبار سے تفضیل ہے۔ اور بعض نے کہا کہ باعتبار ذات لفظ ومعانی عجلیہ کی تفضیل ہے۔ کما فی التعلیق ص ۲ ج ۲ والاشعۃ ص ۱۳ ج ۲

فی حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ خیر لہ من ناقتین: اشکال یہ ہے کہ قرآن کی ایک آیت بھی تو دنیا ومافیہا سے افضل وبہتر ہے ناقہ کیسا تھ تو مناسبت ہی نہیں پھر اس ناقہ کی ذریعہ سے افضلیت قرآن کو کیسے بیان کیا گیا اسکے جواب یہ کہ قرآن کی ایک آیت یا اس کی قرأۃ کو ناقہ سے بہتر بیان کرنے سے اس آیت کے خیر من الدنیا ومافیہا ہونے کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ یہاں صرف ناقہ پر خیریت بیان کرنا مراد نہیں بلکہ حقیقۃً مراد یہ ہے کہ طلب رزق میں جو وہ لوگ محنت ومشقت برداشت

کرتے ہیں اس سے اشتغال بامر دین بہتر ہے چونکہ اہل عرب بڑے چونٹ والی ناقہ کو پسند کرتے تھے اس لئے خاص مثال سے اس کو بیان کیا ورنہ خاص کر کے ناقہ سے افضلیت کو بیان کرنا مراد نہیں ہے۔ یا اس بات کو بیان کرنا مراد ہے کہ تعلم قرآن و اشتغال بامر دین سے معاملہ معاش دنیوی میں بھی خیر و برکت ہوتی ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا ویرزقہ من حیث لا یحتسب۔ اور معاد کے معاملہ میں تو خیر من الدنیا و ما فیہا یقیناً ہے۔ ساتھ ساتھ امر معاش میں بھی نافع و موجب مزید خیر و برکت ہے۔ اب اس قسم کے تمام احادیث میں یہی مراد لیا جاویگا جیسا کہ ابو ہریرہ رضہ کی حدیث میں ہے کہ خیرہ من ثلاث خلفات بکسر اللام ناقۂ حاملہ یہ خلفۃ کے جمع ہے۔ کما فی تعلیق المصبح ج ۳ ص ۱۳۱ واشعۃ اللمعات ج ۲ ص ۱۳۱۔

فی حدیث ابی سعید رضہ الم یقل اللہ استجیبوا للہ وللرسول:۔ یہاں جس استجابۃ کے متعلق حدیث وارد ہے اس میں اختلاف واقع ہوا۔ چنانچہ بعض نے کہا کہ حضورؐ کو جواب دینے سے نماز قطع ہوگی۔ کیونکہ نماز بھی تو اجابت ہے۔ اور بعض نے کہا کہ حضورؐ کو بلانا کسی ایسے امر کی بنا پر ہوا کہ جو تاخیر کا احتمال نہیں رکھتا۔ وللمصلی ان یقطع الصلوٰۃ لمثلہ۔ پھر سورۂ فاتحہ کو اعظم السور کہا گیا۔ وجہ یہ کہ جمیع منازل السائرین ایاک نعبد وایاک نستعین کے تحت مندرج ہے۔ بلکہ بعض عارفین نے کہا کہ کتب متقدمہ میں جو کچھ تھے سب قرآن میں ہے اور جو کچھ قرآن میں ہے وہ سب فاتحہ میں ہے اور جو کچھ فاتحہ میں ہے وہ سب بسم اللہ کے اندر ہے پھر جو کچھ بسم اللہ میں ہے وہ سب حرف باء کے اندر ہے کیونکہ تمام علوم کی غرض وصول العبد الی الرب ہے۔ وھذہ الباء باء الالتصاق فہی تلصق العبد بجناب الرب۔ پھر یہ سب کچھ نقطہ باء کے اندر ہے لعلہ اشارۃ الی نقطۃ التوحید الذی علیہا مدار سلوک اہل العلم کما قالہ الرازیؒ۔ کما فی التعلیق ج ۸ ص ۳۲ والبیضاوی ص ۱۸۶

فی حدیث ابی ھریرۃ رضہ ذاک شیطان:۔ اشکال یہ ہوتا ہے کہ ابی ہریرۃ رضہ کی حدیث میں ہے کہ انہ علیہ السلام قال ان شیطانا تفلت علی البارحۃ۔ اور اسی حدیث میں ہے کہ ولولا دعوت اخی سلیمان لاصبح مربوطا بساریۃ۔ چنانچہ اشکال کی تقریر یہ ہے کہ حضورؐ تو سلیمان ع کی مشابہت سے احتراز کیا تھا۔ کیونکہ سلیمانؑ نے دعا کیا تھا کہ رب ھب لی ملکا لا ینبغی لاحد من بعدی، اس احتراز عن المشابہت کی بنا پر حضورؐ اس شیطان کو روکنے سے باز رہے اسکے باوجود ابو ہریرہ رضہ کیسے امساک کریں جس سے مشابہت لازم آتی ہے۔ جواب یہ کہ حضورؐ جس شیطان کو باندھنے کا ارادہ کیا تھا وہ رأس الشیطان تھا جس پر قادر ہونے سے تمام شیاطین پر قادر ہونا لازم آتا تھا اسی سے مشابہت بالسلیمان ع لازم آتی تھی۔ یہاں حدیث ابی ہریرہ رضہ میں کوئی خاص شیطان مراد ہے۔ اسکو باندھنے سے مشابہت لازم نہ آویگی۔ یا شیطان حضورؐ کے سامنے اپنے اصلی ہیئت پر آیا تھا جیسا کہ سلیمان ع کے پاس آئے تھے۔ اور ابو ہریرہ رضہ کے پاس وہی شیطان انسانی شکل میں آیا تھا اب اسکو باندھنے اور روکنے سے مشابہت لازم نہ آویگی۔ اور آیۃ الکرسی حق تعالیٰ کی توحید و تمجید و تعظیم و ذکر اسماء و صفات علیا پر مشتمل ہونیکی وجہ سے اسکے متعلق اس قسم کے بہت سے فضائل وارد ہیں۔ کما فی التعلیق ج ۳ ص ۱۱

وعنہ تعدل ثلث القرآن:۔ یہاں سورۂ اخلاص کو ثلث القرآن جو کہا گیا یہ معانی کے اعتبار سے ہے کیونکہ پورے قرآن میں مجموعی طور پر تین قسم کے مضامین ہیں۔ یعنی احکام و اخبار و توحید۔ اور سورۂ اخلاص قسم ثالث ای توحید پر مشتمل ہے اس لئے تعدل ثلث القرآن کہا گیا۔ ویؤیدہ ما اخرجہ ابو عبید من حدیث ابی الدرداء رضہ قال جزأ النبی ع القرآن ثلاثۃ اجزاء فجعل قل ہو اللہ احد جزءا من اجزاء القرآن۔ یا ثواب کے اعتبار سے ثلث القرآن کے برابر کہا گیا یعنی جس نے سورۂ اخلاص کو پڑھا ہے اسکو اس شخص کے برابر ثواب ملے گا کہ جس نے ثلث القرآن پڑھا ہو۔ ویؤیدہ ما اخرجہ ابو عبید من حدیث ابی بن کعب رضہ من قرأ قل ھو اللہ احد، فکانما قرأ ثلث القرآن۔ یا مراد یہ کہ قرآن خبر ہے یا انشاء۔ پھر انشاء امر و نہی و اباحت ہے اور خبر خبر عن الخالق یا خبر عن المخلوق۔ اور سورۂ اخلاص میں خالق کے ذات و توحید کے اثبات ہے اور اس چیز کے

عنہ قولہ اعظم سورۃ من القرآن ۱۲ منہ۔ عنہ قولہ ان الشیطان مہ الاشکال فیہ والجواب عنہ ۱۲ منہ۔ عنہ قولہ تعدل ثلث القرآن ۱۲ منہ

اثبات ہے جو خالق کیلئے واجب الثبوت ہے یعنی صمدیت اور نفی ولد ووالد ونفی الکفو۔ یا مراد یہ کہ یہ سورہ جو اخلاص و توحید پر متضمن ہے جو شخص اُن چیزوں پر عمل کریگا وہ اس شخص کی طرح ہوگا جس نے ثلث القرآن کو پڑھا ہے۔ اور علامہ زرقانی نے کہا کہ اس قسم کے مسائل میں سکوت اختیار کرنا ہی افضل ہے۔ سیوطیؒ نے کہا کہ یہی احمد بن حنبل و اسحٰق کی رائے ہے حیث قال انہ من المتشابہ الذی لا یدری معناہ۔ اور ان دونوں حضرات سے یہ بھی مروی ہے کہ اس سورہ کے تعلم پر برانگیختہ کرنے کیلئے صرف باعتبار ثواب فضیلت بیان کرنا مراد ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ تین مرتبہ اس کی قراءۃ پورے قرآن کی قراءۃ کی طرح ہے فان ہذا لا یستقیم ولو قرأہا مائۃ مرۃ۔ عن المرقاۃ۔ کما فی فتح الملہم ص۳۵۲ ج۲ و تعلیق الصبیح ص۱۳ ج۳۔ اور حکیم الامۃ حضرت مولانا تھانویؒ کے مواعظ میں ہے کہ یہ سورہ اس ثلث القرآن کے برابر ہے کہ جس میں سورۂ اخلاص نہ ہو۔

الفصل الثانی: لہ ظہر و بطن۔ ظہر سے وہ چیز مراد ہے کہ جسکا بیان ظاہر و باہر ہو۔ اور بطن وہ ہے کہ جو تفسیر کی طرف محتاج ہے۔ یا ظہر سے تلاوۃ کما انزل مراد ہے اور بطن سے اسکا تدبر و تفکر مراد ہے۔ یا حق تعالیٰ نے جو کسی قوم پر غضب و عقاب کیا ہے اسی جنس واقعہ کی جو صورت ہے اسکو ظہر کہا گیا۔ اور قاری و سامع جو اس سے نصیحت و عبرت حاصل کریگا وہ بطن ہے۔ یا مکلفین جو قرآن پر ایمان لانے اور اسپر عمل کرنے میں برابر ہیں اسکو ظہر سے تعبیر کیا اور... ان کے اندر جو علی حسب المراتب فہم کے اندر تفاوت ہے اسکو بطن سے تعبیر کیا اور ہر ایک کو جو بقدر فہم و علم کے اسکے مواخذہ کیا جاویگا اسپر تنبیہ کرنیکے لئے لہ ظہر و بطن کو یحاج العباد کے بعد لایا گیا۔ کما فی التعلیق ص۱۴۳ ج۳ والاشعۃ ص۱۳۲ ج۲ عن شرح المصابیح للتورپشتی اور یہاں مذکورہ تین چیزوں کو اس لئے خاص کرکے ذکر کیا کہ انسان کے معاملہ یا بینہ و بین اللہ ہوگا یا بینہ و بین عامۃ الناس ہوگا یا بینہ و بین اقاربہ ہوگا۔ اسی ترتیب سے بطور لف و نشر مرتب قرآن و امانت و رحم کو ذکر کیا۔ یہاں امانت سے اموال و اعراض کیمتعلق جو لوگوں کے حقوق ہیں اسکو حفاظت کرنا مراد ہے۔ یا اموال کیساتھ مخصوص ہے۔ یا امانت سے تمام احکام و تکالیف شرعیہ مراد ہے جو قولہ تعالیٰ انا عرضنا الامانۃ علی السموات والارض میں بھی مراد ہے۔ کما فی التعلیق ص۱۴۳ ج۳ والاشعۃ ص۱۳۲ ج۲ وتفصیلہ لایسعہ ہذا المقام

وفی حدیث عقبۃ بن عامرؓ ثم القی فی النار: اسکے متعلق متعدد اقوال ہیں۔ بعض نے کہا کہ یہ حکم حضورؐ کے زمانہ میں تھا کہ قرآن کو غیر مدبوغ چمڑہ میں لپیٹ کر آگ میں رکھنے سے نہیں جلتے تھے حضورؐ کے دوسرے معجزات کی طرح یہ بھی ایک معجزہ تھا۔ یا مراد یہ کہ جو شخص قرآن پڑھتا ہو اور اس پر عمل کرتا ہو وہ دوزخ میں نہیں جاویگا نار جہنم اسکو نہیں جلاویگا۔ کما قال احمد بن حنبلؒ من کان القرآن فی قلبہ لا تحرقہ نارٌ۔ یا قرآن کی شرافت و عظمت کے بیان میں مبالغہ کرتے ہوئے بطور فرض و تقدیر کہا گیا ہے علی طریقۃ قولہ تعالیٰ لو انزلنا ہذا القرآن علی جبل الآیۃ۔ اور حافظ تورپشتیؒ نے کہا کہ معنے یہ ہے کہ اگر بالفرض والتقدیر قرآن کو غیر مدبوغ چمڑا میں رکھ کر آگ میں ڈالا جاوے تو قرآن کی مجاورت کی برکت سے وہ چمڑا نہیں جلے گا۔ اب آپ ہی خیال فرمائیے اس مومن کے متعلق کہ جو لیلاً و نہاراً تلاوت قرآن اور اسپر عمل کرنے میں مشغول ہو اور جو کہ غیر مدبوغ چمڑا میں آگ جلدی اثر کرتی ہے اور شعلۂ نار اس میں زیادہ نافذ ہوتا ہے اس لئے بطور مبالغہ اس سے مثال دیا گیا۔ کما فی التعلیق ص۱۸ ج۳ والاشعۃ ص۱۳۵ ج۲

وفی حدیث النعمان بن بشیرؓ بألفی عام۔ دوسری حدیث میں وارد ہے کہ ان اللہ کتب مقادیر الخلائق قبل ان یخلق السموات والارض بخمسین الف سنۃ۔ جب مخلوقات کے مقادیر کو پچاس ہزار سال قبل لکھا گیا تو منجملہ اسکے کتابۃ القرآن بھی ہے تو مذکورہ دونوں آیت کو بھی پچاس ہزار سال قبل لکھا تھا۔ پھر یہاں دو ہزار سال قبل لکھنے کا ذکر کیسے کیا گیا۔ جواب یہ کہ ان دونوں آیت کو بھی خمسین الف سنۃ قبل لکھا گیا لیکن ملائکہ کے ایک طائفہ پر ان دونوں آیت کو دو ہزار سال قبل ظاہر کیا تو کتابۃ آیتین سے اظہار کتابۃ مراد ہے۔ کذا قالہ التلیمیؒ۔ یا ممکن ہے کہ کتابۃ المقادیر فی اللوح المحفوظ دفعۃ واحدۃ نہو بلکہ شیئاً فشیئاً اسکو لکھا گیا ہو۔ تو اسیطرح آہستہ آہستہ لکھنے میں ان دونوں آیت کی کتابت دو ہزار سال قبل واقع ہوئی ہے۔ یا یہ کہا جاوے کہ

بحث قولہ ظہر و بطن ۱۲

بحث علم حروف الاعداب الذی فی القرآن ۱۲

بحث فی ذکر العدد فی قولہ بألفی عام و قولہ بخمسین الف عام ۱۲

تمام مقادیر خمسین الف عام قبل لکھا گیا ہو۔ اور ان دونوں آیت کی کتابت بھی اسوقت ہوئی ہے۔ پھر حق تعالیٰ نے اسکے بعد ملائکہ کو حکم دیا کہ ان دونوں آیت جسمیں لکھا گیا ہے اسکو الگ کرنے بطور تشریف وتکریم الگ کرنیکے حکم دو ہزار سال قبل دیا ہو جیسا کہ کتب کبیر سے اسکے بعض ابواب وفوائد کو الگ کیا جاتا ہے۔ اسی قسم کی توجیہ اس حدیث میں بھی ہے کہ جو معاجۃ آدم و موسیٰ کے متعلق ہے۔ ان اللہ کتب فی التورۃ قبل خلق آدم باربعین عاماً۔ وکذا حدیث ابی ہریرہ الآتی۔ کما فی تعلیق الصبیح ج ۱ ص ۱۹۔

الفصل الثالث :۔ فی حدیث عائشۃ رض الصدقۃ افضل من الصوم ۱۔ اشکال یہ کہ دوسری حدیث میں ہے کہ کل عمل بنی آدم یضاعف الحسنۃ بعشر امثالہا الا الصوم فانہ لی وانا اجزی بہ۔ اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ صوم افضل ہے حالانکہ یہاں صدقہ کو افضل بتایا جارہا ہے۔ تطبیق یہ کہ نفس عبادت کے اعتبار سے صلوٰۃ صدقہ سے افضل ہے اور صدقہ صوم سے افضل ہے۔ اور اس مایؤول من الخاصۃ کہ جسمیں اسکا غیر شریک نہیں اسکے اعتبار سے صوم افضل ہے۔ اب دونوں حدیث میں دو اعتبار سے تطبیق دیا گیا۔ اور محدث دہلوی نے کہا کہ یہاں صدقہ کو اس لئے افضل من الصوم کہا گیا کہ صوم میں امساک المال عن نفسہ ثم انفاق علی الغیر ہے ۔ وگرنہ چہ حاجت کہ زحمت بری کہ زخود بازگیری وہم خود خوری۔ اور صدقہ میں صرف انفاق علی الغیر ہے اس لئے صدقہ کو افضل بتایا اور جنۃ ہونے کے اعتبار سے صوم کو افضل کہا گیا ہے واختلاف الجہات یعتبر فی امثال ہذہ المسائل۔ کما فی التعلیق ص ۲۴ ج ۲ والاشعۃ ص ۱۴۱ ج ۱۔

بَابٌ: وعنہ من لم یتغن بالقرآن :۔ تغنی بالقرآن کے اندر اختلاف ہے۔ چنانچہ سفیان بن عیینہ نے کہا کہ تغنی بالقرآن سے استغناء بہ من الناس مراد ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ نے جسکو قرآن کا علم دیا ہے اس کیلئے مناسب یہ ہے کہ وہ اپنے مولائے حقیقی پر توکل کرتا ہوا تمام لوگوں سے بے نیاز ہو جاوے۔ چنانچہ وہ قراء جو امراء کی زیارت کرنیوالا ہو اور قرآن کا واسطہ دیکر اغنیاء سے کچھ حاصل کرتا ہو اُن کے متعلق وعید وارد ہوئی ہے: بئس الفقیر علی باب الامیر ونعم الامیر علی باب الفقیر۔ یا مراد یہ کہ قرآن پاک دوسرے کتب متقدمہ سے بے نیاز ہو گیا ہو لیکن بعض علماء نے کہا کہ تغنی کی تفسیر استغناء سے کرنا صحیح نہیں کیونکہ یہ کلام عرب میں نہیں آیا۔ جواب یہ کہ کلام عرب میں اس قسم کا استعمال وارد ہوا ہے کما قال القاضی عیاض رح تغنیتُ وتغانیتُ بمعنی استغنیتُ۔ وفی القاموس تغنیتُ وتغانیتُ استغنیٰ بعضہم من بعض۔ وکذا فی الصحاح فظہر ان ہذا المعنی صحیح۔ تو مذکورہ دونوں صورتوں میں تغنی غنا بالقصر بمعنی بے نیازی سے ماخوذ ہے نہ از غناء بالمد بمعنی سرود وگیت۔ اور بعض نے کہا کہ یہاں تغنی سے جہر بالقرآن مراد ہے چنانچہ حدیث ابوہریرہ رض میں یجہر بہ کا لفظ وارد بھی ہے۔ چنانچہ اسی حدیث میں ہے کہ ما اذن اللہ لشیٔ ما اذن لنبی حسن الصوت بالقرآن یجہر بہ۔ وہاں اذن سے قبولیت وحسن موقع عند اللہ مراد ہے۔ اور امام نے کہا کہ اوضح الوجوہ یہ ہے کہ تغنی بالقرآن سے ایمان وغیرہ کے بارے میں نفع دینا مراد ہے من لم یتغن بالقرآن ای من لم ینفعہ فی ایمانہ ولم یصدق بما فیہ من وعد ووعید فلیس منا۔ جو حضرات اس تاویل کے قائل ہیں وہ خوش الحانی وترجیع سے قرأۃ کو مکروہ سمجھتے ہیں۔ کما روی ذلک عن انس وسعید بن المسیب والحسن وابن سیرین وسعید بن جبیر والنخعی۔ کما ذکرہ ابن ابی شیبۃ کانوا یکرہون القرأۃ بتطرب وہو قول مالک رح۔ یا تغنی بالقرآن سے اشتغال بہ مراد ہے یعنی جس نے قرآن کا شغل اختیار نہیں کیا اس کے متعلق فلیس منا وارد ہے۔ اور امام شافعی وابن ابی ملیکہ وابن المبارک ونضر بن شمیل وغیرہم کے نزدیک تغنی بالقرآن سے تحسین الصوت بالقرآن مراد ہے واستدل الطبری لہذا القول بما روی سفیان عن الزہری عن ابی سلمۃ رض عن ابی ہریرۃ رض انہ قال ما اذن اللہ لشیٔ ما اذن لنبی حسن الترنم۔ اور طبری نے کہا کہ ترنم حسن صوت ہی سے ہوتا ہے۔ اور ابو عبید قاسم بن سلام نے کہا کہ جن احادیث میں حسن صوت وارد ہے وہ سب تحزین وتخویف وتشویق پر محمول ہے۔ کما سئل النبی ص ای الناس احسن صوتا بالقرآن قال الذی اذا سمعتہ رایتہ

بحث فہم التعارض فی افضلیۃ الصوم والصدقۃ ۱۲ بحث التوجیہات فی التغنی بالقرآن ۱۲

خشی اللہ تعالیٰ۔ بہر حال دوسرے احادیث کی بنا پر تحسین الصوت کے معنی ہی ظاہر ہے۔ انہیں حضرات کے نزدیک الحان بالقرآن جائز ہے۔ کما ہو عند عمر بن الخطاب رضہ کما قال مرۃ من استطاع ان یغنی بالقرآن غنا ابی موسیٰ فلیفعل، واختارہ ابن مسعودؓ وابن عباس وعطاء بن ابی رباح۔ وذکر الطحاوی عن امامنا الاعظم ابی حنیفۃ واصحابہ الحنفیۃ انہم کانوا یستحبون القرآن بالحان اگر تغنی کے معنی استغنا کے ہوتا تو صوت وجہر کے ذکر بے معنی ہو جاویگا۔ ہذا کلہ فی العینی ج۹ ص۳۲۹ وفتح الملہم ج۲ ص۲۴۶ وتعلیق الصبیح ج۳ ص۲۹ والاشعۃ ج۲ ص۱۴۹۔ چنانچہ فصل ثانی میں بھی براء کی حدیث میں ہے کہ زینوا القرآن باصواتکم۔ حافظ تورپشتی رح نے کہا کہ اکثر علماء نے کہا کہ یہ اس مقلوب میں سے ہے جسکو اہل عرب استعمال کرتے ہیں اصل میں یہ تھا زینوا اصواتکم بالقرآن کما روی ایضاً عن البراء بن عازب۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۳۲ عن شرح المصابیح۔

الفصل الثالث: فی حدیث زید بن ثابت رضہ حتی شرح اللہ صدری لذلک۔ سیوطیؒ نے اپنی کتاب الاتقان فی علوم القرآن میں حارث محاسبی سے نقل کیا کہ نفس کتابت قرآن امر مستحدث نہیں۔ کیونکہ حضورؐ بھی کتابت قرآن کا حکم دیتے تھے لیکن وہ متفرق کاغذ وغیرہ میں منتشر تھے تو ابوبکر صدیق رضہ نے بمشورۂ عمر رضہ اسکو مجتمع طور پر ایک جگہ میں نقل کرنیکا حکم دیا ہے۔ چنانچہ یہی جمع القرآن تین مرتبہ واقع ہوا ہے۔ اوّل حضورؐ کی موجودگی میں کہ حضورؐ کے حکم سے کاتب وحی زید بن ثابت رضہ وغیرہ کاغذ وہڈی وغیرہ میں لکھ کر رکھتے تھے کما روی عن زید بن ثابت رضہ قال کنا عند النبی ﷺ نؤلف القرآن فی الرقاع، آہ یہ جمع شدہ قرآن ایک جگہ نہیں تھا اور ایک چیز کے اندر بھی مکتوب نہ تھا بلکہ بعض آیت کاغذ میں مکتوب تھا اور بعض ہڈی وغیرہ میں اور بعض کسی کو یاد تھا۔ پھر جمع ثانی ابوبکر رضہ کے زمانہ میں عمر رضہ کے مشورہ سے ہوا اور یہ جمع ثانی قرآن کے بعض حصہ ضائع ہو جانیکے خوف سے واقع ہوا کیونکہ جب شہادت کا سلسلہ جاری ہوا تو ممکن ہے کہ کوئی آیت صرف کسی ایک آدمی کے پاس ہو، اور وہ شہید ہو جاوے یا اور کسی صورت سے ضائع ہو جاوے۔ اور جمع ثالث عثمان رضہ کے زمانہ میں ہوا ہے۔ اس کی غرض یہ ہے کہ قرآن کے نزول تو بغرض سہولت سات لغت میں نازل ہوا (کما مر بحثہ، فی کتاب العلم مفصلاً۔) لیکن بعد کے زمانہ میں اس سے اختلاف ہونے لگا کہ بعض بعض کے تخطیہ کرنے لگے اور کہنے لگے کہ میری قرأۃ تمہاری قرأۃ سے بہتر ہے۔ اس پر عثمان رضہ صحابہ کرام کو جمع کر کے مشورہ کیا۔ آخر میں یہی فیصلہ ہوا کہ صرف ایک ہی لغت یعنی لغت قریش پر قرآن کو جمع کیا جاوے۔ کیونکہ قرآن اوّلاً اسی لغت میں نازل ہوا تھا۔ چنانچہ اسی ایک ہی لغت میں جمع کر کے کہا جاتا ہے کہ سات مصاحف نقل کئے۔ مشہور یہ ہے کہ پانچ مصاحف نقل کئے اور ہر ایک کو اطراف و اکناف میں بھیجدیا اس سے تینوں جمع کے درمیان فرق بھی ظاہر ہو گیا۔ اب آیات کی ترتیب توقیفی ہونیکے متعلق تو اجماع ہے۔ چنانچہ جبرائیل ع ہر آیت کے متعلق کہتے تھے کہ اسکو فلاں سورہ میں فلاں آیت کے بعد لکھو لیکن سوروں کی ترتیب عند البعض توقیفی ہے وعند البعض اجتہادی۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۱۴۱ والاشعۃ ج۳ ص۱۶۳ ج۲ ص۱۶۵ وتفصیل ذلک فی مقدمۃ الحقانی۔

کتاب الدعوات

واضح ہو کہ نزول بلاء یا خوف نزول کے وقت دعا کرنا مسنون ہے جو انبیائے کرام سے منقول ہے اور کبھی اللہ کے علم وقضاء وقدر پر اکتفا کرتے ہوئے سکوت بھی اختیار کرتے ہیں کقول ابراہیم علیہ السلام حسبی عن سوالی علمہ بحالی۔ چنانچہ امام قشیریؒ نے کہا کہ اہل علم کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ دعا افضل ہے یا سکوت ورضاء بعض نے دعا کو سکوت سے افضل بتایا کیونکہ وہ بھی ایک عبادت ہے بلکہ عبادت کا اصل ومغز ہے لقولہ ع الدعاء مخ العبادۃ۔ نیز دعا میں اپنی عبودیت کا اظہار ہوتا ہے اس لئے بھی وہ افضل ہے اور بعض کے نزدیک دعا نہ کر کے قضاء الٰہی کے ماتحت رضا وتسلیم افضل ہے۔ کما قال النبی علیہ السلام

خبراً عن اللہ تعالیٰ من شغلہ ذکری عن مسئلتی اعطیتہ افضل ما اعطی السائلین۔ اور بعض نے کہا کہ زبان پر دعا ہونا اور قلب میں رضا و تسلیم ہونا ہی واجب ہے تاکہ دونوں قسم کی احادیث پر عمل ہو جاوے۔

آداب الدعاء: مؤکد ترین ادب اکل و شرب و لباس میں حرمت سے بچنا ہے اور اخلاص للہ تعالیٰ اور وضو اور کسی عمل صالح کو مقدم کرنا اور استقبال قبلہ ہو کر زانو پر بیٹھنا اور حمد و ثنا کے بعد صلوٰۃ علی النبی ﷺ کو اول و آخر میں ملانا اور خشوع و خضوع کیساتھ بسط الیدین کر کے منکبین تک اٹھانا اور حق تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ سے سوال کرنا اور انبیاء و صالحین کا توسل اختیار کرنا اور آواز کو پست کر کے اپنے گناہوں کا اقرار کرنا ساتھ ساتھ طلب میں جزم و اجابت کے متعلق یقین رکھتے ہوئے دعا میں اصرار و تکرار کرنا کسی قسم کے گناہوں اور محال کے متعلق دعا نہ کرنا وغیرذلک۔ کما فی التعلیق ج ۳ ص ۴۲ والاشعۃ ج ۲ ص ۱۶۹

الفصل الثانی: فی حدیث سلمان رض لایرد القضاء الا الدعاء:۔ یہاں دعا سے جو رد قضا کے متعلق کہا گیا اس سے یہ اشکال ہوتا ہے کہ قضا تو الامر المقدر کو کہا جاتا ہے پھر اسکا رد کیسے ہو سکتا ہے جواب یہ کہ یہاں رد قضا سے معاملۂ قضا کو اس طرح آسان کر دینا مراد ہے گویا کہ قضا نازل ہی نہیں ہوا۔ یا قضا سے مجازاً وہ چیز مراد ہے کہ جس سے بندہ خوف کرتا ہے اگر اس وقت دعا کی توفیق ہوتی ہے تو وہ خوف کی چیز اٹھ جاتی ہے۔ یا قضا سے قضاء مبرم مراد نہیں کہ جو قطعی طور پر فیصل شدہ امر ہوتا ہے اس میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا بلکہ یہاں قضاء معلق مراد ہے کہ جو کسی چیز پر معلق ہوا کرتا ہے مثلاً قضاء میں نزول بلاء کے متعلق ہے بشرطیکہ وہ دعا نہ کرے اگر دعا کیا ہو تو نازل نہ ہوگا تو گویا کہ عدم نزول بالدعاء یہ بھی قضا میں ہے تو دعا سے قضاء معلق میں تغیر و تبدل ہوتا ہے۔ یا دفع بلاء میں جو دعا کی تاثیر ہے اس میں مبالغہ کرنا مراد ہے یعنی دعا کی تاثیر اس حد تک جائز ہے کہ اگر قضاء الٰہی کو رد کرنا ممکن ہوتا تو اسکو بھی رد کر دیتے۔

ولا یزید فی العمر الا البر: بر بکسر الباء بمعنی الاحسان والطاعۃ۔ یہاں بھی بعض نے معنی حقیقی مراد لیا۔ ای حقیقۃً زیادہ ہوتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ ولا یعمر من معمر ولا ینقص من عمرہ الا فی کتاب۔ یا مراد یہ کہ بر کی وجہ سے عمر معلق میں زیادتی ہوتی ہے نہ عمر مبرم میں جسکی صورت یہ کہ قضاء میں مکتوب ہو کہ اگر وہ حج کریگا تو اسکی عمر ساٹھ سال ہوگا، ورنہ چالیس سال۔ اس قسم کے عمر کو معلق کہا گیا ہے۔ یا مراد یہ کہ اگر کوئی احسان کا معاملہ کیا تو اسکی عمر ضائع نہیں ہوگی بلکہ عمر میں برکت ہوگی اسی کو زیادتی سے تعبیر کر دیا۔ کما فی التعلیق ص ۴۸-۴۹ ج ۳ والاشعۃ ص ۱۷۱-۱۷۲ ج ۴۔

الفصل الثالث: فی حدیث ابن عمر رض ان رفعکم ایدیکم بدعۃ:۔ یہاں فوق الصدر ہاتھ اٹھانے کو بدعت کہا حالانکہ بعض صورتوں میں ان ترفع ایدیک حذو منکبیک، ہے تو تطبیق یہ ہوگی کہ ہمیشہ فوق الصدر اٹھانے کو بدعت کہا گیا ہے نہ بعض وقت یا اکثر احوال میں فوق الصدر اٹھانے کو بدعت بتایا۔ اور صاحب التعلیق نے منتخب سے نقل کیا کہ مطلقاً دعا کے اندر رفع الیدین احادیث متواترہ سے ثابت ہے لیکن رفع الیدین فی الدعاء بعد الصلوٰۃ المکتوبۃ کے متعلق صاحب المنتخب نے کہا کہ ایک صحیح حدیث ہے انس رض سے مرفوعاً ہے کہ ما من عبد مؤمن یبسط کفیہ فی دبر کل صلوٰۃ ثم یقول اللھم الٰھی والٰہ ابراھیم الخ آخر الحدیث الا کان حقاً علی اللہ ان لا یرد یدیہ خائبتین رواہ ابن السنی وابو الشیخ والدیلمی وابن النجار وھو واہ۔ کما فی التعلیق ج ۳ ص ۵۳ ج ۳ ص ۵۶ والاشعۃ ج ۱ ص ۱۷۶ ج ۱

بحث رد القضاء الا الدعاء ولا یزید فی العمر الا البر ۱۲

بحث رفع الایدی فی الدعاء ۱۲

باب ذکر اللہ والتقرب الیہ

ذکر اگرچہ زبان اور دل دونوں سے ہوتا ہے لیکن افضل وہ ہے کہ زبان و دل دونوں سے ہو۔ اگر صرف ایک سے ہو تو ذکر قلبی افضل ہے کما قالہ النووی فی شرح مسلم۔ نیز نووی نے کہا کہ حق تعالیٰ کا ذکر دو قسم پر ہے۔ ذکر قلب و ذکر لسان، پھر ذکر قلب دو قسم پر ہے ایک حق تعالیٰ کی عظمت و جلال اور ان کی آیات ارضی و سماوی میں تفکر کرنا اسکو ذکر خفی کہتے ہیں، یہی ارفع

دا جل مرتبہ حدیث میں ہے کہ خیر الذکر الخفی ۔ دُوم حقتعالیٰ کے امر و نہی کے وقت قلب میں اُن کی یاد کرنا۔ اور مدارج السالکین میں ہے کہ ذکر جو تخلص من الغفلۃ والنسیان کا نام ہے اسکے درجۂ اولیٰ ذکر ظاہر کے ہے جو ثناء و دعاء سے ہوتا ہے اور ظاہر سے وُہ ذکر مراد ہے جو موافقت قلب کیساتھ زبان پر جاری ہو فقط ذکر لسانی مراد نہیں ۔ درجۂ دُوم ذکر خفی ای واردات عارضہ للقلب کی بنا پر فقط قلبی ذکر کرنا کہ جس میں غفلت و نسیان اور حجب حائلہ بین القلب و بین الربّ سے خلاصی ہو۔ درجہ سوم ذکر الحقیقی و ہو شہود ذکر الحق ایاک ۔ والتخلص من شہود ذکرک و معرفۃ افتراء الذاکر فی بقائہ مع الذکر۔ اور ذکر الجہر فی نفسہ بلاشبہ مشروع ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے مَنْ ذکرنی فی ملأ ذکرتہ فی ملأ خیر من ملائہ ۔ اور بعض حدیث میں جو یا ایہا الناس اربعوا علیٰ انفسکم فانکم لا تدعون اصم ولا غائبا ۔ یہاں جو صحابہ کرام کو بلند آواز ذکر کرنے سے منع کیا یہ شفقت کی بنا پر ہے نہ بروجہ عدم جواز۔ بہرحال شرعی دلائل کی بنا پر ذکر بالجہر جائز ہے بشرطیکہ کوئی عارض پیش نہ آوے مثلاً نائم و مریض وغیرہ کی تکلیف نہو۔ کمافی التعلیق ص۱۴۵ ج۲

وفی حدیث ابی ھریرۃ رض انا عند ظن عبدی بی :۔ یہاں ظن سے بعض نے رجاء و اُمید کے معنی مراد لیا تو اگر کوئی عفو کی اُمید رکھے گا اُسکو معاف کر دوں گا۔ اور اُمید و رجاء کی حقیقت یہ ہے کہ عمل کرتا رہے اور ساتھ ساتھ قبولیت کی اُمید رکھے اور جو شخص کوئی عمل تو نہیں کرتا ہے شب و روز نافرمانی میں ہے اور توبہ و استغفار بھی نہیں کرتا ہے اس کے باوجود اُمید عفو رکھتا ہے وہ صرف آرزوئے محض ہے۔ ہر تقدیر از لطف و کرم خدا نا اُمید نباید بود ۔ یا یہاں ظن بمعنی یقین ہے چونکہ ظن یقین اور شک کے درمیان واسطہ ہے۔ اسلئے اگر امارات و علامات قوی ہو تو ظن بمعنی یقین ہوتا ہے کمافی قولہ تعالیٰ والذین یظنون انہم ملاقوا ربہم وظنوا ان لا ملجأ من اللہ الا الیہ ۔ اور اگر علامات ضعیف ہو تو بمعنی شک کے مستعمل ہے۔ کمافی قولہ تعالیٰ وظنوا انہم الینا لا یرجعون ویظنون باللہ غیر الحق ۔ اور یہاں بھی ظن عبدی سے یقین عبدی مراد ہے۔ ویؤیدہ قولہ علیہ السلام فی حدیث ابی ہریرۃ رض علم عبدی ان لہ ربا یغفر الذنوب ۔ الحدیث ۔

ذکرتہ فی ملأ خیر منھم :۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ کی جماعت انسان کی جماعت سے افضل ہیں کما ہو عند المعتزلہ۔ علامہ طیبی رح نے اسکا جواب دیا کہ لفظ ملأ بفتح المیم واللام اشرف و رؤساء کو کہا جاتا ہے اس میں اگر صرف ملائکہ داخل ہوتے تو جماعت ملائکہ جماعت البشر پر افضل ہوتے لیکن یہاں ملائین ملائکہ اور ارواح انسان سب داخل ہیں۔ یا جواب اس حدیث سے ملائکہ کی افضلیت ثابت ہوتی ہے لیکن یہ افضلیت نزہت و تقدس و قرب خداوند تعالیٰ کے اعتبار سے ہے۔ اور انسان کی افضلیت اس اعتبار سے ہے کہ انسان موانع و عوارض جسمانی کے باوجود عبادت کرتے ثواب کثیر حاصل کرتا ہے اور دونوں میں کوئی منافات نہیں۔ کمافی الاشعۃ ص۱۸۰ ج۲ والتعلیق ص۶۰ ج۲

وفی حدیث ابی ھریرۃ رض کنت سمعہ الذی یسمع بہ :۔ حضرت شاہ ولی اللہ رح حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں کہ بندہ فرائض کے علاوہ نوافل کیذریعہ سے اتنا تقرب حاصل کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو محبت کرنے لگتا ہے اور اللہ کی رحمت اسکو ڈھانپ لیتی ہے اسی وقت نور الٰہی سے اسکے اعضاء و جوارح کو تائید ملتی ہے اس میں اور اسکے اہل و مال و اولاد میں برکت دیجاتی ہے اور اس کی دعاء قبول کیجاتی ہے۔ اور اسی حجۃ اللہ کے دوسرے مقام میں ہے کہ بندہ کی قوت عملیہ کی بنا پر جب بندہ کو اللہ کا نور احاطہ کر لیتا ہے تو اس نور کا شعبہ اس کے تمام قوتوں میں داخل ہوتا ہے تو اس جگہ ایسے ایسے برکات ہوتے ہیں جو عادت کے خلاف ہو۔ اسی وقت بندہ کے فعل کو اللہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ کمافی قولہ تعالیٰ وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ ۔ یہاں بھی اس قسم کا واقعہ ہے۔ فتدبر۔ اور حافظ تورپشتی رح نے کہا کہ کنت سمعہ آہ کے معنی یہ ہے کہ میں اپنی سلطان محبت کو اسپر غالب کر دیتا ہوں یہاں تک کہ جو چیز میرے مقرب بناتا ہے اسکے علاوہ اور کسی چیز کا اہتمام اسکے قلب میں نہیں رہتا ہے۔ تو وہ ہر قسم کے شہوات سے خالی اور حظوظ نفسانیہ سے غافل بنجاتا ہے۔ اسکے قلب کا ہر حصہ اللہ کی

محبت کے قبضہ میں ہوتا ہے اس کے قلب میں غیر اللہ کے خطور بھی نہیں ہوتا۔ پس وہ اللہ کے نزدیک جو محبوب ہے اسکے علاوہ اور کسی چیز کو نہیں دیکھتا ہے اور نہیں سنتا ہے اور نہیں کرتا ہے اور اس دیکھنے اور سننے اور کرنے میں حقتعالیٰ اسکے ہاتھ وکان اور آنکھ بنجاتے ہیں تاکہ اسکے ان اعضاء کو اپنے غیر مرضیات سے بچاوے۔ یہی معنی ہے اس حدیث کے حیث قال کنت سمعہ الذی آہ (اسی کو ہمارے شیخ التفسیر مولانا ادریس صاحب کاندھلوی نے اس طرح واضح فرمایا کہ تقرب ہوتے ہوتے اس حد تک تعلق و محبت شدید ہوجاتا ہے کہ گویا کہ وہ اللہ کی آنکھ وکان و ہاتھ سے دیکھتا ہے و سنتا ہے و کرتا ہے۔ تو اس میں شبہ تعلق و محبت کو بیان کرنا مطلوب ہے نعوذ باللہ اتحاد و حلول ثابت کرنا نہیں) کما فی التعلیق ج ۲ ص ۶۳۔ اور شیخ محی الدین ابن العربی نے کہا کہ جو نوافل کے ذریعہ تقرب حاصل کرتا ہے اسکو تمام معاملات منکشف ہوجاتے ہیں۔ کما فی التعلیق ج ۲ ص ۶۴

وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ۔ بعض اہل علم مثلاً خطابی وغیرہ نے اسکو اسباب و وسائط کے تردد پر محمول کیا ہے کیونکہ ذات باری کیلئے تو تردد محال ہے جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام کا جو واقعہ ملک الموت کیساتھ ہوا کہ وہ موسیٰ علیہ السلام کی بعض گفتگو سے تردد میں پڑکر واپس گیا تھا تو گویا کہ موت کے جو واسطہ ہے اسکو تردد ہوتا ہے۔ خطابی رح سے اس قسم کی دوسری تاویلات رکیکہ بھی ہیں رأینا ترکہا اجدر وان شئت الاطلاع علیہا فلیطالع فتح الباری و تعلیق الصبیح ج ۵ ص ۶۵۔ اور حافظ تورپشتی رح نے کہا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عبد مؤمن پر بوقت موت مہربانی کرتا ہے کہ جس سے موت کی کراہیت اس سے زائل ہوجاتی ہے و یؤیدہ الحدیث الصحیح عن عائشۃ رضہ انہ علیہ السلام قال من احب لقاء اللہ احب اللہ لقاءہ و من کرہ لقاء اللہ کرہ اللہ لقاءہ قالت عائشۃ رضہ انا لنکرہ الموت قال لیس ذاک ولکن المؤمن اذا حضرہ الموت بشر برضوان اللہ وکرامتہ فلیس شئ احب الیہ مما امامہ۔ فعلمنا ان المراد من لفظ التردد ہہنا ازالۃ کراہۃ الموت عن العبد المؤمن بلطائف یحدثہا اللہ لہ و یظہرہا۔ اور شیخ عبد الحق محدث دہلوی نے کہا کہ دوسری صفات مخلوقین جیسا کہ باعتبار غایت و منتہی اللہ پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ مثل الحیاء والغضب والمکر، ایسا ہی لفظ تردد کا اطلاق بھی اللہ پر باعتبار غایت و منتہی کے ہے وہ توقف و تانی ہے۔ و معنی آنست کہ من تاخیر و توقف نمی کنم در امرے، مگر در قبض روح بندۂ مؤمن کہ توقف می کنم دراں تا آسان گردد موت بروے و مائل گردد دل وی بآں پس داخل شود بداں در سلک مقربین و جا گیرد در اعلیٰ علیین۔ کما فی التعلیق ج ۲ ص ۶۴ والاشعۃ ج ۲ ص ۱۸۲

بحث اسناد التردد الی اللہ تعالیٰ ۱۲

کتاب اسماء اللہ تعالیٰ

واضح رہے کہ اللہ کے اسماء توقیفی ہیں یعنی شارع کے اذن و سماع پر موقوف ہے جس اسم کا اطلاق اللہ پر منجانب شرع وارد ہے اسکو ہم بھی اطلاق کرسکتے ہیں بحکم عقل اپنی طرف سے کوئی نام نہیں رکھ سکتے اگرچہ دونوں نام ہم معنی و مرادف ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کو عالم تو کہا جاویگا نہ عاقل اور شافی کہا جاویگا نہ طبیب، اور امام غزالی کا مختار یہ ہے کہ بطریق عقل اسماء کے اطلاق اللہ پر علی وجہ التوصیف جائز ہے نہ علی طریق التسمیۃ۔

بحث قولہ ان للہ تسعۃ وتسعین اسما وما علیہ ۱۲

فی حدیث ابی ہریرۃ رضہ ان للہ تسعۃ وتسعین اسما۔ تورپشتی نے کہا کہ قرآن و حدیث میں اس تسعۃ وتسعین اسماء کے علاوہ دوسرا اسماء بھی ہیں۔ جیسا کہ لفظ رب و مولیٰ و فاطر و کافی و ولیک و فرد الطول و ذو المعارج و دائم و جمیل وغیرہ ہیں تو اس تسعۃ وتسعین میں منحصر تو نہیں ہوا۔ فما وجہ قولہ ان للہ تسعۃ وتسعین اسما۔ جواب یہ کہ یہاں تسعۃ وتسعین میں منحصر کردینا مراد نہیں بلکہ یہ تسعۃ وتسعین اشہر لفظاً و اظہر معنیً ہونے کی وجہ سے ان کو خاص کرکے ذکر کیا۔ اور بعض اہل علم نے جواب دیا کہ یہ حدیث پورا ایک جملہ ہے قولہ من احصاہا دخل الجنۃ، قولہ ان للہ تسعۃ وتسعین اسما سے متصل

ومنقطع نہیں بلکہ اسماء معدودہ کیلئے مقام وصف میں واقع ہے ونظیر ذلک قول القائل ان لفلان الف شاۃ اعدہا للاضیاف اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اسکو الف شاۃ کے علاوہ دوسرے بکری نہیں ہے۔ ایسا ہی یہاں بھی یہ مطلب نہیں کہ تسعۃ وتسعین کے علاوہ دوسرے اسماء نہیں ہے کما نقل ابن بطال عن القاضی ابوبکر قال لیس فی الحدیث دلیل علی انہ لیس للہ من الاسماء الا ہذہ العدد وانما معنی الحدیث ان من احصاہا دخل الجنۃ۔ اور عدم حصر پر یہ بھی ایک دلیل ہے کہ ان اسماء میں اکثر صفات ہیں اور اللہ کی صفات غیر متناہی ہے چنانچہ جہمیہ کے نزدیک بھی اسماء اللہ تسعۃ وتسعین میں منحصر نہیں۔ ونقل النوویؒ اتفاق العلماء علیہ ویؤیدہ ما رواہ مالک عن کعب الاحبار فی دعاء واسالک باسمائک الحسنی ما علمت ومالم اعلم۔ پھر عدد مذکور کی حکمت کے متعلق امام رازیؒ نے اکثر سے نقل کیا کہ یہ ایک تعبدی معاملہ ہے جسکے معنی متصور نہیں۔ یا چونکہ تسعۃ وتسعین قرآن میں وارد ہے اس لئے وہ حد دلالۃ گن کمانی بعض طرقہ۔ یا بعض نے کہا کہ جنت کے درجات کے مطابق اسماء الحسنیٰ مائہ ہے لیکن ایک نام جو اسم اعظم ہے اسپر کسیکو اطلاع نہیں دیا۔ فکانہ قال مائۃ ولکن واحد منہا عند اللہ تعالیٰ، اس حساب سے تسعۃ وتسعین کہا گیا۔ اور بعض متصوفہ نے کہا کہ ہر نفس انسانی میں تسعۃ وتسعون مذموم ظلمانی خصائل ہیں تو حضورؐ نے اسکے بالمقابل تسعۃ وتسعین اسماء حسنیٰ بتایا تاکہ ہر اسم نورانی سے ان ظلمات کا ازالہ ہو۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ کذا فی التعلیق ج۳ ص۲۰۳ والاشعۃ ج۲ ص۱۹۳

مَنْ اَحْصَاہَا دَخَلَ الْجَنَّۃَ: خطابیؒ نے کہا کہ یہاں احصاء سے مراد یہ کہ ان تمام اسماء کو شمار کرے بعض پر اکتفاء نہ کرے۔ یعنی تمام اسماء کے ذریعہ سے دعاء وثنا کرے۔ یا احصاء سے اطاقت یعنی طاقت رکھنے کے معنی مراد ہے کقولہ تعالیٰ علم ان لن تحصوہ، والمعنی من اطاق بحق ہذہ الاسماء والعمل بمقتضاہا مثلاً رزاق نام کہہ کر حق تعالیٰ کے رزق رسانی پر اعتماد کرے۔ کذا سائر الاسماء۔ یا احصاء سے ان اسماء کے معانی کو احاطہ کرنا مراد ہے ماخوذ من قول العرب فلان ذو حصاۃ ای ذو عقل ومعرفۃ۔ اور بعض نے کہا کہ احصاء بمعنی معرفۃ ہے من احصاہا ای من عرفہا دخل الجنۃ لان العارف بہا لا یکون الا موحداً یا ان اسماء کے اعتقاد رکھتے ہوئے ان کو شمار کرنا مراد ہے لان الدہری لا یعترف بالخالق والفلسفی لا یعترف بالقادر۔ اور نوویؒ نے امام بخاری ودیگر محققین سے نقل کیا کہ احصاء بمعنی الحفظ ہے۔ ہذا ہو الاظہر لثبوتہ نصا فی الخبر۔

وَہُوَ وِتْرٌ: ای الفرد ومعناہ فی حق اللہ تعالیٰ انہ الواحد الذی لا نظیر لہ فی ذاتہ ولا انقسام۔ یحب الوتر کے معنی قاضی عیاضؒ نے کہا کہ اللہ کے اسماء میں جو وتر ہے وہ چونکہ وحدانیت فی الصفات پر دال ہے۔ اس لئے اللہ بھی اس وتر کو محبت کرتا ہے۔ یا مراد یہ کہ ہر چیز میں سے جو وتر ہے اسکو محبت کرتا ہے۔ یا چونکہ شریعت کے اکثر احکام میں وتر ای بے جوڑ کرنیکے حکم دیا کما فی الصلوات الخمس واعداد الطہارۃ وتکفین المیت۔ اس لئے اسکو اللہ تعالیٰ محبت کرتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ کما فی التعلیق ج۳ ص۲۰۵

الفصل الثانی، فی حدیث بریدۃ رض دعا اللہ باسمہ الاعظم: بعض نے کہا کہ اللہ کیلئے کوئی خاص اسم اعظم نہیں بلکہ جس اسم کو خلوصیت تامہ واعراض عما سوی اللہ کیساتھ بلایا جائے وہ اسم اعظم ہے لان شرف الاسم بشرف المسمّٰی لا بواسطۃ الحروف المخصوصۃ۔ لیکن شرح السنہ میں ہے کہ یہی حدیث بریدہ رض اس بات پر صریح دلیل ہے کہ اللہ کیلئے کوئی خاص معین اسم اعظم ہے جسکے واسطہ دیکر دعاء وسوال مقبول ہوتا ہے۔ اور جعفر صادقؒ وجنید بغدادیؒ ودیگر حضرات نے کہا کہ اسم اعظم وہ اسم ہے کہ بندہ بحالت استغراق اس طرح کہ اسکے فکر میں غیر اللہ نہ رہے اس حالت میں جس سے دعا کرے ایسے دعا قبول ہوتی ہے وہ اسم اعظم ہے۔ پھر اس اسم اعظم کی تعیین میں اختلاف ہے۔ بعض نے تو یہ کہدیا کہ اس کی تعیین صرف اللہ کے علم میں ہے اسپر کسیکو اطلاع نہیں دیا۔ کتعیین لیلۃ القدر وساعۃ الجمعۃ۔ لیکن دوسرے بعض حضرات نے معین طور پر ثابت بھی کیا۔ پھر انہوں میں اختلاف ہے کہ جس میں چودہ اقوال ہیں۔ اول یہ کہ امام رازیؒ نے بعض اہل کشف سے نقل کیا کہ کلام اعظم ہُوَ ہے جسکی دلیل یہ بیان کیا کوئی شخص کسی کے سامنے اسکے کلام معظم کو انت قلت کذا سے تعبیر نہیں کرتے بلکہ بطور تعظیم ہو یقول سے تعبیر کرتے ہیں

بحث الاحصاء والاحصاء ج۳ ص۲۰۳

البحث فی اسم اللہ الاعظم وفیہ ثمانیۃ عشر قولا ۱۲ ج۳ ص۲۰۵

ثانی یہ کہ اسم اعظم اللہ الرحمٰن الرحیم ہے۔ چنانچہ ابن ماجہ میں ہے کہ عائشہ رضؓ نے کہا تھا کہ انی اعوک اللہ وادعوک الرحمٰن وادعوک الرحیم، الحدیث۔ وقال النبی علیہ السلام ان الاسم الاعظم لفی الاسماء التی دعوت بہا۔ وسندہٗ ضعیف

ثالث یہ کہ اسم اعظم الرحمٰن الرحیم الحی القیوم ہے۔ کما اخرجہ الترمذی عن اسماء بنت یزید انہ علیہ السلام قال اسم اللہ الاعظم فی ہاتین الآیتین، وَاِلٰـهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ۔ وفاتحۃ سورۃ آل عمران، اللہ لا الٰہ الا ہو الحی القیوم،

رابع یہ کہ اسم اعظم الحی القیوم ہے۔ اخرجہ ابن ماجہ عن ابی امامہ الاسم الاعظم فی ثلاث سُوَر البقرۃ، وآل عمران وطٰہٰ۔ وقال القاسم الراوی عن ابی امامہ التمستہ فعرفت انہ الحی القیوم۔ فخر الرازی اسکی تقویت کرتے ہوئے کہا کہ یہ دونوں اللہ کے صفات عظیمہ پر دلالت کرتا ہے۔ یا اسم اعظم المنان بدیع السموات والارض ذو الجلال والاکرام الحی القیوم ہے

وروَوا ذلک مجموعًا فی حدیث انس عند احمد والحاکم۔ یا یہ کہ اسم اعظم بدیع السموات والارض ذو الجلال والاکرام ہے۔ اخرجہ ابو یعلی من طریق السری بن یحیٰی عن رجل من طیئ قال کنت اسأل اللہ ان یریني الاسم الاعظم فأریتہ مکتوبًا فی الکواکب فی السماء

یا یہ کہ اسم اعظم ذو الجلال والاکرام ہے۔ کما اخرج الترمذی عن معاذ رضؓ قال سمع النبی علیہ السلام رجلًا یقول یا ذا الجلال والاکرام فقال قد استجیب لک فسل۔ یا یہ کہ اسم اعظم اللہ لا الٰہ الا ہو الاحد الصمد الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن لہٗ کفوًا احد، اخرجہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ من حدیث بریدہ وہو ارجح من حیث السند من جمیع ما ورد فی ذلک، کما نقلہ السیوطی عن ابن حجر رح۔ یا یہ کہ اسم اعظم لفظ ربّ ہے۔ اخرجہ الحاکم من حدیث ابی الدرداء وابن عباسؓ اسم اللہ الاکبر ربّ ربّ۔ یا یہ کہ اسم اعظم یونس علیہ السلام کی دعا ہے ای لا الٰہ الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین۔ کما اخرج النسائی والحاکم عن فضالہ بن عبید رفعہ دعوۃ ذی النون (ای یونس علیہ السلام) فی بطن الحوت لم یدع بہا رجل مسلم قط الا استجاب اللہ لہٗ۔ امام رازی نے زین العابدین سے نقل کیا کہ انہوں نے اللہ سے تعلیم اسم اعظم کے متعلق سوال کیا تھا تو خواب میں دیکھا ہو اللہ اللہ الذی لا الٰہ الا ہو ربّ العرش العظیم۔ یا یہ کہ اسم اعظم اللہ کے تمام اسماء حسنیٰ میں مخفی ہے۔

ویؤیدہ حدیث عائشہ رضؓ المتقدم لما دعت ببعض الاسماء وبالاسماء الحسنیٰ فقال لہا النبی علیہ السلام انہ لفی الاسماء التی دعوت بہا۔ یا یہ کہ اسم اعظم کلمۃ التوحید ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک کما روی محمد بن الحسن عن امام الاعظم ابی حنیفہ رح ان الاسم الاعظم ہو لفظ اللہ۔ کما ذکرہ الطحاوی فی مشکل الآثار۔ کیونکہ اسکا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہوتا۔ نیز اسماء حسنیٰ میں وہی اصل ہے نیز جتنے اسم اعظم بتائے گئے سب میں لفظ اللہ ہے۔ کما فی الاشعۃ ج ۲ ص ۲۲۶

بَابُ ثَوَابِ التَّسْبِيْحِ وَالتَّحْمِيْدِ وَالتَّهْلِيْلِ وَالتَّكْبِيْرِ

فی حدیث سمرۃ رضؓ افضل الکلام۔ امام ہمام عز الدین بن عبد السلام نے کہا اللہ کے تمام اسماء حسنیٰ چار کلمات میں مندرج ہیں وہی چار باقیات صالحات ہیں۔ چنانچہ کلمۂ اولیٰ سبحان اللہ ہے جو کلام عرب میں بمعنی التنزیہ والسلب ہے فہی مشتملۃ علی سلب النقص والعیب عن ذات اللہ وصفاتہ۔ اللہ کے جتنے اسماء سلبی ہیں وہ سب اسی کلمہ سبحان اللہ میں مندرج ہیں، کالقدوس والسلام وغیرہما۔ اور کلمۂ ثانیہ قولہ الحمد للہ ہے۔ اللہ کی ذات وصفات کیلئے جتنی کمالات ہیں سب کمالات کے اثبات پر یہ کلمہ مشتمل ہے۔ لہٰذا جتنی کلمات اثبات کے متضمن ہیں کالعلیم والقدیر والسمیع والبصیر سب کے سب کلمۂ ثانیہ کے ماتحت مندرج ہے۔ ہر وہ عیب ونقص جو ہمارے سمجھ میں آسکتا ہے ان تمام کی نفی سبحان اللہ سے ہوئی اور وہ کمالات جو ہماری عقل میں آسکتے ہیں ان تمام کو الحمد للہ کے ذریعہ سے ثابت کیا گیا اور ہم نے جو نفی کیا اور ثابت کیا اسکے مافوق بھی شان عظیم ہے جو ہم سے غائب ہے، الکو بطریق اجمال ثابت کرنیکے لئے کلمۂ ثالثہ "اللہ اکبر" لایا گیا بمعنی انہ تعالیٰ اجل مما نفیناہ واثبتناہ وذلک

بحث افضل الکلام وجہ الافضلیۃ ۱۲

معنی قولہ علیہ السلام لا احصی ثناءً علیک انت کما اثنیت علی نفسک۔ لہٰذا ہمارے ادراک کے مافوق مدح پر جتنے اسماء متضمن ہیں کالاعلیٰ والمتعالی وہ تمام اللہ اکبر کے ماتحت مندرج ہے۔ جب حق تعالیٰ موجودات میں اس شان کی ذات ہوئی تو موجودات میں اسکے مماثل ونظیر کی نفی کیلئے کلمۂ رابعہ ای لاالٰہ الا اللہ لایا گیا۔ کیونکہ الوہیت سے استحقاق عبودیت ثابت ہوتا ہے۔ اور جو عبودیت کے مستحق ہوتا ہے وہ جمیع ماذکرناہ سے متصف ہوتا ہے۔ اب جو اسماء بطریق الاجمال جمیع ماذکرنا کو متضمن ہو کالواحد الاحد ذی الجلال والاکرام۔ یہ سب لاالٰہ الا اللہ کے ماتحت مندرج ہیں۔ کذا فی الطبقات الشافعیہ الکبریٰ۔ یہاں افضل الکلام میں کلام البشر مراد ہے لان الرابعۃ لم توجد فی القرآن یا کلام البشر و قرآن سب سے افضل ہے۔ کیونکہ کلمۂ رابعہ اگرچہ لفظاً قرآن میں نہیں لیکن معنیً موجود ہے۔ کما فی التعلیق صفحہ ۸۱-۸۳ ج ۳۔

الفصل الثانی:۔ فی حدیث ابن مسعود رض وانتہا قیعانٌ:۔ بکسر القاف جمع قاع کے وہ برابر زمین جو درخت وغیرہ سے خالی ہو۔ طیبیؒ نے کہا کہ اس حدیث میں اشکال ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت کی زمین اشجار و قصور سے خالی ہے۔ حالانکہ آیت میں ہے کہ "جنات تجری من تحتہا الانہار" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اشجار وغیرہ سے خالی نہیں کیونکہ بہشت کو تو اشجار متکاثفہ مظلہ ہی کی وجہ سے جنت کہا جاتا ہے۔ جواب یہ کہ جنت قیعان ای چٹیل میدان تھی پھر حق تعالیٰ نے عاملین کے عمل کے موافق اپنے فضل وکرم سے اشجار لگائے چونکہ وہ عمل غرس اشجار کے لئے سبب ہے اس لئے عمل کا لعارس قرار دیا اطلاقاً للسبب علی المسبب۔ یا جواب یہ کہ اس حدیث سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تمام جنت اشجار وغیرہ سے خالی ہے کیونکہ قیعان کے معنی یہ ہیں کہ اکثر جنت تو مغروس ہے اور اسکے ماسوی خالی وسیع مکان ہے تاکہ ان کلمات کے ذریعہ سے اشجار لگایا جاسکے۔ یا جواب یہ کہ اقل اہل جنت کیلئے دو جنت ہے کما قال اللہ تعالیٰ ولمن خاف مقام ربہ جنتان الآیہ۔ ایک جنت وہ ہے کہ جس میں بطریق فضل اشجار وانہار وحور وقصور پیدا کیا گیا۔ اور دوسری جنت میں ان اعمال کے ذریعہ سے اشجار وقصور وغیرہ پیدا کئے جائینگے جو حق تعالیٰ کے باب عدل میں سے ہے۔ اور اول باب کرم وفضل سے تھا وہذا معنی قول بعض الصوفیۃ جنۃٌ فی الدنیا وجنۃٌ فی العقبیٰ۔ کما فی التعلیق ص ۹۱ ج ۳

بَابُ الاستغفار وَالتوبة

واضح ہو کہ استغفار دو قسم پر ہے ایک استغفار مفرد دوسرا مقرون بالتوبۃ۔ استغفار مفرد کقول نوح ع لقومہ استغفروا ربکم انہ کان غفارًا۔ الآیۃ۔ وکقول صالح لقومہ لولا تستغفرون اللہ لعلکم ترحمون وکقولہ تعالیٰ استغفروا اللہ ان اللہ غفور رحیم۔ اور استغفار مقرون بالتوبۃ کقولہ تعالیٰ وان استغفروا ربکم ثم توبوا الیہ وکقول شعیب ع استغفروا ربکم ثم توبوا الیہ ان ربی رحیم ودود۔ اب استغفار مفرد توبہ کی طرح ہے بلکہ وہ بعینہٖ توبہ ہے مع تضمن طلب المغفرۃ من اللہ وہو محو الذنب فازالۃ اثرہ ووقایۃ شرہ۔ فالاستغفار یتضمن التوبۃ والتوبۃ تتضمن الاستغفار وکل منہما مدخل فی مسمی الآخر عند الاطلاق۔ لیکن جب توبہ واستغفار میں سے ایک کو دوسرے کیساتھ مقرون ومتصل کیا جاتا ہے تو اس وقت دونوں میں فرق یہ کہ استغفار طلب وقایہ شر ماضی ہے اور توبہ طلب وقایہ شر مایخاف فی المستقبل من سیئات اعمالہ۔ اب گناہ ماضی کے شر سے طلب وقایہ کو استغفار اور گناہ مستقبل کے نہ کرنے پر جو عزم ہے اسکو توبہ کہا جاویگا۔ والرجوع الی اللہ تناول النوعین۔ نیز فرق یہ کہ گنہگار آدمی بمنزلہ اس شخص کے ہے کہ جو ایسے طریق کا مرتکب ہوا ہو جو اسکو ہلاک کر دیگا اور مقصود تک نہیں پہونچا دیگا۔ وہ آدمی دو کام کا مامور ہے ایک تو اس طریق کی مفارقت جسکو استغفار کہا جاتا ہے۔ دوسرا اس طریق سے ایسے طریق کی طرف رجوع جو موصل الی المقصود ہو اسی کو توبہ کہا جاتا ہے، سو جبکہ ان دونوں کا امر علی وجہ الترتیب وارد ہوا۔ کقولہ تعالیٰ استغفروا ربکم ثم توبوا الیہ۔ نیز استغفار من باب ازالۃ الضرر ہے اور توبہ طلب جلب منفعت کے باب سے۔ کذا فی مدارج السالکین۔ نیز استغفار لنفسہ وغیرہ ہوتا ہے۔

بحث قولہ لکل واحد انبیاء قیعان وجواب فیہ

بحث فی ان الاستغفار والتوبۃ واجبان علی الانبیاء ایضا

کقولہ تعالیٰ والذین یقولون ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان۔ یا استغفار فقط لغیرہ ہوتا ہے کقولہ تعالیٰ حاکیا عن الملائکۃ ویستغفرون للذین آمنوا۔ اور توبہ صرف ان گناہوں کی بناء پر ہوتا ہے جنکو خود کسب کیا ہو۔ کما فی التعلیق ۹۲/۳۲

فی حدیث الاغر المزنی انہ لیغان علی قلبی ۱۔ اشعۃ اللمعات ج ۲ ص ۲۳۶ میں اسکا ترجمہ یہ ہے کہ ہر آئینہ پردہ کردہ میشود بر دلِ من، وغین غیم ست بمعنی ابر و تیرگی۔ کما فی الصراح۔ لیکن اس حدیث کے اصلی مراد بتانے میں حضرات علماء وعرفاء متحیر ہیں اور ہونا بھی چاہئے۔ کیونکہ قلب مصطفوی کی حقیقت اور اسپر جو عارض ہوتا ہے وہ کسیکو معلوم نہیں ہو سکتا۔ بہر حال اس میں متعدد اقوال ہیں۔ چنانچہ قاضی عیاض نے کہا کہ مداومت علی الذکر ہی حضورؐ کی شان ہے اگر عارضی وجہ سے ذکر منقطع ہو جاوے اسکو ایک قسم کا گناہ شمار کر کے غین کہا گیا پھر اسی سے استغفار کرتے ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ حضور صلعم کے قلب میں حدیث النفس میں سے بعض شئی واقع ہوتا ہے اسکو غین سے تعبیر کیا، استغفار بھی اسی سے ہے۔ اور بعض نے کہا کہ یہاں غین سے حالۃ خشیت واعظام ہے اور استغفار اسی حالت کے شکریہ کے طور پر ہے۔ اور ابن الجوزی نے کہا کہ غین سے ہفوات ولغزشات طبائع بشریہ مراد ہے کیونکہ اسی سے کوئی بھی سالم نہیں ہے۔ اور انبیاء اگرچہ کبائر سے معصوم ہیں لیکن صغائر سے معصوم نہیں اسیوجہ سے استغفار کرتے ہیں۔ لیکن حق یہ ہے کہ انبیاء صغائر سے بھی معصوم ہیں۔ اور ابن بطال نے کہا کہ چونکہ انبیائے کرام کو اللہ نے کمال معرفت دیئے ہیں اس لئے وہ حضرات اشد الناس اجتہاداً فی العبادۃ ہیں تو وہ حضرات ہمیشہ شکر گذاری میں رہتے ہوئے کوتاہی کا اقرار کرتے ہیں تو اللہ کیلئے جو حق واجب ہے اسکی ادائگی میں جو کوتاہی ہے وہی غین ہے اور اسی سے استغفار بھی ہے۔ اور بعض نے کہا کہ حضور اکرم صلعم جو امور مباحہ میں مشغول ہوتے ہیں جیسا کہ اکل وشرب وجماع ونوم وراحت وامت کے کاروبار میں نظر کرنا ومحاربۃ دشمن وتالیف باکافر..... اس قسم کے امور اشتغال بذکر اللہ والتضرع الیہ سے حاجب مانع ہوتے ہیں جو مشاہدہ ومراقبہ کیلئے بھی مضر ہے اور حضورؐ کے مقام عالی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم فی حظیرۃ القدس ہے اس کے اعتبار سے اس اشتغال کو بھی گناہ سمجھتے ہیں اسیوجہ سے استغفار کرتے ہیں۔ کیونکہ مشہور مقولہ ہے کہ حسنات الابرار سیئات المقربین۔ اور امام غزالی نے کہا کہ حضورؐ کے قلب مبارک پر صفات حق کے انوار ہمیشہ منکشف ہوتے رہتے ہیں اور حضورؐ ہر وقت اسی تجلیات میں ترقی کرتے رہتے ہیں تو مرتبہ مافوق کیطرف ترقی کرنیکے بعد مرتبہ تحت ای حالت سابقہ کو اُدون شمار کرکے گناہ سمجھ کر اس سے استغفار کرتے ہیں۔ ومن ہہنا قال فی القصیدۃ الطویلۃ سے حضرت نور خدا جو ہبط انوار ہے۔ رتب سافل کی بناء پر ان سے استغفار ہے

وفی حدیث ابی موسیٰ ان اللہ یبسط یدہ باللیل ۱۔ یہاں بسط الید سے بعض نے کہا کہ طلب کرنا مراد ہے کہ عند الطلب ہاتھ کو پھیلایا جاتا ہے۔ اور نووی نے کہا کہ بسط الید قبول توبہ وعرضہا سے کنایہ ہے یا بسط الید سے توسع فی الجود والعطاء اور تنزہ عن المنع مراد ہے وفی الحدیث تنبیہ علی سعۃ رحمتہ وکثرۃ تجاوزہ عن الذنوب

حتی تطلع الشمس من مغربہا۔ اس میں بھی ائمہ مختلف ہیں۔ کہ ایک جماعت نے کہا کہ طلوع الشمس من المغرب سے لیکر قیامت تک توبہ قبول نہوگی۔ تو قبولیت توبہ کی مدت تک غایت بتایا گیا ہے۔ ولیلہم مفہوم ہذا الحدیث واشباہہ من الاحادیث الکثیرۃ۔ اور ایک جماعت نے کہا کہ یہ عدم قبول توبہ اس شخص کیلئے مخصوص ہے جس نے طلوع شمس من المغرب کو مشاہدہ کیا ہو۔ اب جس نے مشاہدہ کیا وہ اگر گنہگار ہو تو توبہ قبول نہیں۔ اور اگر کافر ہو ایمان قبول نہیں کیونکہ ایمان اور توبہ بالغیب ہی معتبر ہے۔ لیکن مشاہدہ کے بعد معتبر نہیں کیونکہ جتنے امم عذاب سے ہلاک کئے گئے کقوم ثمود وصالح ولوط وہ سب بعد رؤیۃ العذاب ایمان لائے تھے۔ لیکن بعد المشاہدہ ہونے کیوجہ سے معتبر نہیں ہوا۔ کایمان فرعون حین غرق فی البحر لکن لم یقبل ایمانہ۔ اس جماعت ثانیہ کے نزدیک چونکہ عدم قبول توبہ

مشاہدۂ طلوع من المغرب کے ساتھ مخصوص ہے۔ اب جو شخص بعد الطلوع من المغرب پیدا ہوا یا اس وقت کوئی نابالغ کافر تھا اور بعد طلوع ایمان لایا اسکا ایمان مقبول ہوگا لانہ لم یشاہد الطلوع من المغرب حتی یکون ایمانہ عن مشاہدۃ جماعت اولی کے بہرصورت مقبول نہیں۔ بعد الطلوع ولادت ہو یا قبل الطلوع۔ بعض روایت میں ہے کہ یہ طلوع من المغرب تین دن تک ہوتا رہے گا۔ صحیح یہ کہ ایک دن ہوگا۔ پھر قیامت تک طلوع من المشرق ہوگا۔ لیکن دونوں کے درمیان زمانۂ طویل نہ ہوگا۔ کما فی التعلیق ص۱۰۶ ج۳

الفصل الثالث:۔ وفی حدیث ابن مسعود رض التائب من الذنب: حافظ ابن القیم نے کہا کہ گناہ سے توبہ کرنیکے بعد کیا وہ قبل الذنب کی حالت کیطرف لوٹتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ایک طائفہ کی رائے یہ ہے کہ وہ توبہ کے بعد قبل الذنب جو حالت تھی اس کی طرف لوٹتا ہے۔ کیونکہ توبہ تمام گناہوں کو مٹا دیتا ہے اور کان لم یکن کی طرح بنا دیتا ہے۔ نیز توبہ بھی تو ایک عمل صالح ہے تو گناہ کی وجہ سے جو وہ ساقط المرتبہ ہوگیا تھا توبہ سے اس کی تلافی ہو کر حالت سابقہ کی طرف عود کریگا۔ جیسا کہ کوئی کنواں میں گر جاوے اس کے شفیق دوست رسی ڈالدے وہ اسکو تمسک کرکے اپنے اصلی موضع کی طرف چڑھ کر آجاوے ایسا ہی توبہ بھی شفیق دوست کی طرح ہے۔ اور دوسرے ایک طائفہ نے کہا کہ وہ اپنے اصلی حالت کی طرف عود نہیں کریگا۔ کیونکہ وہ تو حالت وقوف میں نہ تھا بلکہ وہ حالت صعود میں تھا اور گناہ کے ذریعہ سے حالت نزول و ہبوط میں ہوگیا جب اس نے توبہ کیا تو اس میں جو ترقی کے استعداد و قابلیت تھی اس میں نقص آگیا۔ جیسا کہ دو آدمی ایک ساتھ سیر کر رہے ہوں ایک کو ایسا مانع پیش آیا کہ وہ ٹھہرنا پڑا دوسرا سیر کرتا رہا تو جب یہ ٹھہرنے والا پھر سیر شروع کریگا تو اسکے پیچھے ہی رہے گا۔ لم یلحقہ ابدًا لانہ کلما سار مرحلۃ تقدم ذاک أخری وہکذا۔ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے قول فیصل کے طور پر فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ بعض تائبین اپنے اصلی حالت کی طرف عود نہیں کرتے اور بعض عود کرتے ہیں اور بعض اصلی حالت سے بھی اعلیٰ درجہ کی طرف عود کر..... حضرات انبیائے کرام سے جو شان نبوت کے غیر مناسب امور صادر ہونیکے بعد توبہ کرتے تھے اس سے ان کی شان عالی اور بھی اعلیٰ وارفع ہوجاتی تھی دراصل مذکورہ تینوں صورتیں تائبین کی حالت کے اعتبار سے ہیں کہ توبہ اگر گناہ سے بڑھ چڑھ کر خلوصیت سے ہو تو اعلیٰ مرتبہ حاصل ہوگا اگر مثلاً بمثل ہو حالت سابقہ عود کریگا۔ اگر ادون ہو تو اصلی حالت کی طرف بھی رجوع نہیں کریگا۔ کما فی التعلیق ص۱۱۵ ج۳ عن مدارج السالکین۔

بَابٌ وعنہ إن للہ مائۃ رحمۃ:۔ اشکال یہ کہ حقتعالیٰ کی رحمت غیر متناہی ہے جیسا کہ حدیث سابق میں گذرا کہ سبقت رحمتی ای آثار رحمۃ اللہ وجودہ وانعامہ عمت المخلوقات کلہا وہی غیر متناہیۃ کقولہ تعالیٰ وان تعدوا نعمۃ اللہ لا تحصوہا۔ ورحمتی وسعت کل شیء بخلاف اثر الغضب فانہ ظاہر فی بعض بنی آدم ببعض الوجوہ اب رحمت غیر متناہیہ کے باوجود اسکو تقسیم کرکے مائۃ رحمۃ کیسے بتایا گیا۔ جواب یہ کہ یہاں مائۃ رحمۃ بطور تقسیم کے نہیں کہا بلکہ بطور مثال دونوں رحمت کے درمیان تناسب بیان کرنا ہے تحدید و تعدید مراد نہیں۔ کما قالہ التورپشتی رح یا چونکہ جنت میں ایک سو درجات ہیں اس اعتبار سے مائۃ رحمۃ بتایا گیا ہے۔ کیونکہ جنت بھی رحمت کے محل ہیں تاکہ ہر رحمت ہر درجہ کے مقابلہ میں ہو۔ وقد ثبت انہ لا یدخل احد الجنۃ الا برحمۃ اللہ تعالیٰ فمن نالتہ منہا رحمۃ واحدۃ کان ادنی اہل الجنۃ منزلۃ واعلاہم منزلۃ من حصلت لہ جمیع انواع الرحمۃ۔ کما قالہ الحافظ ابن حجر رح فی التعلیق ص۱۲۰ ج۳۔

فی حدیث ابی ہریرۃ رض لئن قدر اللہ علیہ:۔ اگر قادر شود خدا بروے۔ اشکال یہ کہ حرف ان شک کیلئے مستعمل ہے تو یہاں قدرت خداوندی میں شک کیا گیا ہے جو کفر ہے اس کے باوجود مغفرت کیسی واقع

ہوئی کما فی آخر الحدیث فعذرہ۔ بعض نے جواب دیا کہ قدر یہاں قدرۃ سے ماخوذ نہیں بلکہ قدر بمعنی قضا وقدر کے ہے چنانچہ بعض روایت میں قدر بتشدید الدال ہے جو صراحۃً بمعنے تقدیر ہے ای لئن قدر علیہ العذاب۔ اگر اسپر عذاب کو مقدر کیا ہو کیونکہ عذاب مقدر کرنا تو یقینی نہیں عفو بھی ممکن ہے۔ اور بعض نے کہا کہ قدر یہاں بمعنی ضیق ای تنگی کے ہے کما فی قولہ تعالیٰ وقدر علیہ رزقہ۔ وہکذا فی قول یونس فظن ان لن نقدر علیہ۔ اور بعض نے کہا کہ اسکو اللہ کی قدرت کے متعلق یقین تھا تاہم اسکو تجاہل عارفانہ کے طور پر شک کی صورت میں ظاہر کیا تو گویا کہ یہ بھی ایک قسم مجاز پر محمول ہے کما فی قولہ تعم فان کنت فی شک مما انزلنا الآیۃ۔ اور بعض نے کہا کہ وہ شخص حق تعالیٰ کی صفت قدرت کے متعلق جاہل تھا اور جاہل بالصفۃ کے متعلق متکلمین میں اختلاف ہے کہ وہ کافر ہے یا نہ ہاں منکر صفت کافر ہے۔ یا وہ فترۃ کا زمانہ تھا کہ اسوقت مجرد توحید کافی ہے صفات وغیرہ کے متعلق ایمان لانے کی ضرورت نہیں۔ اور حافظ تورپشتی نے کہا کہ یہ کلام اس سے غلبۂ حیرت ودہشت وخوف وخشیت کی حالت میں واقع ہوا ہے اور آدمی اس حالت میں غافل وناسی ومغلوب العقل کے حکم میں ہوتا ہے کہ ماخوذ نہیں ہوتا۔ کما یدل علیہ قولہ من خشیتک یا رب اگرچہ اسکے اعتقاد میں یہ نہ تھا وہذا ہو الظاہر کما قالہ الطیبی ایضاً جیسا کہ کسی نے وجدان راحلہ کے وقت بیخود ہو کر کہدیا تھا انت عبدی وانا ربک۔ کما فی التعلیق ۱۲۲/۳ والاشعۃ ۳۵۳/۲۔

الفصل الثالث: فی حدیث اسامہ رض فمنہم ظالم لنفسہ:۔ اس حدیث میں تو تینوں قسم کے متعلق .... کلہم فی الجنۃ کہا گیا۔ اور بیہقی میں عمر رض سے مرفوعاً روایت ہے کہ سابقنا سابق ومقتصدنا ناج وظالمنا مغفور لہ۔ اور عائشہ رض نے ان تینوں کے مصداق یوں بیان کیا کہ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہ میں مشہود لہ بالجنۃ تھے وہ سابق ہے اور دوسرے صحابہ کرام مقتصد ہیں واما الظالم فمثلی ومثلکم وعن علی رض قال الظالم انا والمقتصد انا والسابق الفیصل لہ فکیف ذلک قال انا الظالم بمعصیتی ومقتصد بتوبتی وسابق بمحبتی۔ اور حسن بصری رح نے کہا کہ سابق وہ ہے کہ حسنات سیئات سے راجح ہو اور مقتصد وہ کہ جسکے حسنات وسیئات برابر ہو اور ظالم وہ کہ جسکے سیئات حسنات پر راجح ہو۔ اور بعض نے کہا کہ ظالم وہ ہے کہ جو جاہل ہو اور مقتصد وہ کہ جو متعلم ہو اور سابق وہ کہ جو عالم ہو۔ اور شیخ محدث دہلوی نے فرمایا کہ ظالم وہ ہے جو عمل میں کوتاہی کرتا ہو اور مقتصد وہ ہے کہ جو اکثر اوقات میں عمل تو کرتا ہے لیکن جسقدر کوشش کرنا چاہیئے نہیں کرتا ہے اور سابق وہ ہے کہ علم وعمل وتعلیم وارشاد کے ساتھ ساتھ انتہائی درجہ کی کوشش کرتا ہے۔ کما فی التعلیق ۱۳۶/۳ والاشعۃ ۵۸/۲۔

الجث فی تفسیر قولہ تعم فمنہم ظالم لنفسہ الایۃ ۱۲

بَابُ مَا یَقُوْلُ عِنْدَ الصَّبَاحِ وَالْمَسَاءِ وَالْمَنَامِ

صباح وصبح اوّل نہار سے طلوع آفتاب تک کا وقت ہے۔ ومساء ضد صباح اور جو اداء یہ صباح ومساء کیساتھ متعلق ہے وہ نماز فجر ومغرب کے قبل وبعد پڑھا جاویگا اور منام سے نوم اللیل مراد ہے۔ دوپہر کا قیلولہ مراد نہیں۔ کما فی روایۃ حذیفہ رض اذا اخذ مضجعہ من اللیل الحدیث۔ کما فی الاشعۃ ۲۵۸/۲۔

الفصل الثانی: فی حدیث علی رض ولا ینفع ذا الجد منک الجد: جد کی تفسیر غنی سے کرنا اکثر الاقاویل ہے ای کسی صاحب غنی کی بے نیازی تم کو فائدہ نہیں دے گی وہو فی المعنی بمنزلۃ قولہ تعالیٰ وما اموالکم ولا اولادکم بالتی تقربکم عندنا زلفی۔ یا جد سے حظ مراد ہے ای البخت یعنی سودمی کند خداوند بخت را از عذاب تو بخت۔ یا جد بمعنی وداد کے بھی مراد لیے ہیں یعنی سودمی کند نسب وجد۔ اور جد بکسر الجیم بمعنی کوشش بھی کہا گیا ہے

وقد مر فی باب الرکوع کما فی التعلیق ۱۳۴/۳ والاشعۃ ۲۶۶/۲۔

بَابُ الدَّعَوَاتِ فِی الْاَوْقَات

وقت اس زمانہ کو کہا جاتا ہے کہ جس کو کسی چیز کیلئے مخصوص کیا جاوے۔ یہاں بھی اُن دُعاؤں کا ذکر ہے کہ جو اوقات مخصوصہ کے متعلق ہیں جیسا کہ اوقات مخصوصہ میں دُعا رہے ایسا ہی حالات مخصوصہ میں بھی دُعا ہے جیسے کہ حالت غضب و حالت صف بستن در جنگ و چوں آں مستلزم اوقات است مؤلف رح ہمہ را داخل اوقات ساخت و بعضے اوقات را جدا ذکر کردہ اند۔ و احوال را جدا۔ کما فی الاشعۃ ص ۲۷۰ ج ۲۔

وعنہ وکان یقول عند الکرب :۔ نووی رح نے کہا کہ اشکال یہ ہے کہ اس میں تو صرف ذکر ہے دُعا تو نہیں عند الکرب دعا ہونی چاہیے اس کا جواب یہ ہے کہ اس ذکر سے دُعا کو شروع کیا جاتا ہے ثم یقول ماشاء من الدعاء کما رواہ ابو عوانہ ثم یدعو ابعد ذلک۔ نیز ذکر بھی دعا ہی کے حکم ہے۔ زیرا کہ ثنائے کریم در معنی سوال ست۔ ومن ہذا القبیل افضل الدعاء یوم عرفہ لا الٰہ الا اللہ وحدہٗ الخ۔ یا یہ دعا ہونا اس طریقہ پر ہے کہ کما ورد فی الحدیث القدسی ان اللہ تعالیٰ قال من شغلہ ذکری عن مسئلتی اعطیتہ افضل ما اعطی السائلین۔ یا یہ کہا جاوے کہ انہ ثناء باللسان والدعاء بالجنان او بالاعتماد علی الملک المنان کما ورد انہ قیل لابراہیم الخلیل ع لِمَ لَا تَسْأَلُ رَبَّکَ الْجَلِیْلَ فقال حسبی من سؤالی علمہ بحالی۔ کما فی الاشعۃ ص ۲۷۳ ج ۲ والتعلیق ص ۱۳۹ ج ۳۔

وفی حدیث سلیمان انی لست بمجنون :۔ نووی رح نے کہا کہ اسکے قائل ایسے شخص تھے جو انوار شریعت سے آراستہ نہ تھے اور تفقہ فی الدین بھی حاصل نہیں کیا تھا اور اُس نے یہ وہم کیا تھا کہ استعاذہ مجنون کیساتھ خاص ہے حالانکہ غضب بھی نزغات الشیطان میں سے ہے جسکے لئے استعاذہ چاہیے۔ اور طیبی رح نے کہا کہ وہ قائل منافقین میں سے تھا۔ یا گنوار بدیویوں میں سے تھے۔ لیکن ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ انہ ذلک الرجل ہو معاذ رض۔ اس کے متعلق بھی یہی کہا جاویگا کہ ان سے بھی غضب و قلت احتمال و گستاخی کے ماتحت صادر ہوا یا یہ کہا جاوے کہ اگر وہ معاذ بن جبل ہونا صحیح ہو تو تاویل یہ کہ یہ کلمہ ان سے قرب اسلام کے وقت صادر ہوا کہ جب وہ تمام احکام کو نہیں جانتے تھے اس لئے کہ وہ آخیر میں بہ برکت صحبت اجلاء صحابہ اکابرین میں سے شمار کیا گیا۔ وقال النبی علیہ السلام فی حقہ اعلم امتی بالحلال والحرام، معاذ بن جبل رض، ان کو یمن کے گورنر بھی بنایا۔ کما فی التعلیق ص ۱۴۰ ج ۳ والاشعۃ ص ۲۷۲ ج ۲۔

بَابُ جَامِعِ الدُّعَاء

گذشتہ ابواب میں جو ادعیہ گذرے ہیں وہ استغفار یا استعاذہ اور اوقات و احوال کیساتھ مخصوص ہیں اور اس باب میں اُن ادعیہ کا ذکر ہے کہ جو تمام مقاصد و مطالب کے لئے جامع ہیں کسی وقت یا حالت کیساتھ مخصوص نہیں۔ طیبی رح نے کہا کہ جامع الدعاء اضافت صفت الی الموصوف ہو کر ایسی دُعا مراد ہے کہ جو الفاظ قلیلہ میں معانی کثیرہ کے لئے جامع ہو کہ جسکو جوامع الکلم کہا جاتا ہے۔ کما فی الاشعۃ ص ۲۹۲ ج ۲ والتعلیق ص ۱۶۰ ج ۳

الفصل الثانی : فی حدیث ابن عمر واجعلہ الوارث منا :۔ یہاں واجعلہ کے ضمیر متعنا میں جو مصدر ہے ای تمتیع، اس کی طرف راجع ہے۔ اور وارث اس شخص کو کہا جاتا ہے کہ جو اولاد و اقارب میں سے بعد المیت باقی رہے۔ یہاں وارث سے سمع و بصر مراد ہے اور میت سے فتور الادی والارجل و سائر القوی مراد یعنی ابق علینا قوۃ اسماعنا و ابصارنا بعد ضعف اعضائنا الاخری الی وقت الموت۔ تاکہ ہمارا سماع آپکے کلام مجید و مواعظ،

واخبار سننے سے محروم نہو۔ ایسا ہی ہمارے ابصار بھی اپنے نفع کی چیزوں سے محروم نہو و تقدیرہ متعنا تمتیعاً باقیاً الی الموت ہکذا ذکرہ الخطابی رح فی شرح الحدیث۔ اور یہ حدیث اس طرح بھی مروی ہے کہ ان علیہ السلام قال متعنی بسمعی و بصری واجعلہما الوارث منی۔ بعض علماء اس کی تاویل میں کہا کہ سمع و بصر سے حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ مراد ہیں۔ واستدلوا بقولہ لا اغنی لی عنہما فانہما من الدین بمنزلۃ السمع والبصر من الرأس۔ تو گویا کہ حضورؐ نے دعاء کیا کہ ان دونوں حضرات کے ذریعہ سے حضور صلعم کے زمانہ میں فائدہ پہونچے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ظاہری کے بعد خلافت نبوت کے وہ دونوں وارث ہوں اور طیبیؒ نے سمع و بصر کو خاص کر ذکر کرنے کی وجہ و حکمت بیان کیا کہ دلائل موصلۃ الی معرفۃ اللہ و توحیدہ صرف ان دونوں کے طریق سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ براہین یا تو ماخوذ من الآیات ہے وذلک بطریق السمع یا ان آیات سے ماخوذ ہے کہ جو آفاق و انفس میں منصوب ہے وذلک بطریق البصر، ان دونوں کے ذریعہ سے نفع حاصل کرنے کو سوال کیا تاکہ ختم اللہ علی قلوبہم و علی سمعہم و علی ابصارہم غشاوۃ، کے سلک میں داخل نہ ہووے۔ کما فی التعلیق ج ۱ ص ۶۳۔

کتاب المناسک

مناسک جمع منسک کی ہے بفتح السین و کسرہا و قرئ بہما فی قولہ تعالیٰ ولکل جعلنا منسکا منسک معدر میمی از نسک ینسک اذا تعبد۔ ثم سمیت افعال الحج کلہا مناسک۔ نیز لفظ منسک زمان و مکان پر بھی واقع ہوتا ہے۔ اور منسک مذبح کو بھی کہا جاتا ہے ومنہ النسیکۃ بمعنی الذبیحۃ۔ اور لفظ حج میں دو لغت ہے بفتح الحاء و بکسرہا وقیل بالفتح ہو المصدر و بالکسر الاسم۔ وقال النووی رح بالفتح ہو المصدر و بالفتح والکسر جمیعاً ہو الاسم منہ۔ اور احیاء العلوم کے شرح میں ہے کہ الحج لغۃً ہو القصد ہکذا اطلقہ ائمۃ اللغۃ وقیدہ بعضہم بکون القصد الی معظم۔ وفی النہایۃ الحج القصد الی کل شئ۔ وفی الشرح الحج ہو القصد الی زیارۃ البیت الحرام علی وجہ التعظیم بافعال مخصوصۃ فی زمان مخصوص وسببہ بیت اللہ لانہ یضاف الیہ۔ ولہذا لا یجب فی العمر الا مرۃ لعدم تکرار السبب۔ پھر فرضیت حج کے ابتداء وقت کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ بعض نے کہا کہ قبل الہجرت حج فرض ہوا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ ۵ھ میں فرض ہوا کہ جسکو واقدیؒ نے نقل کر کے ضمام بن ثعلبہ رض کی حدیث سے استدلال بھی کیا کیونکہ اس حدیث میں حج کا ذکر ہے و ذکر محمد بن حبیبؒ ان قدومہ کان سنۃ خمس من الہجرۃ اور مشہور یہ کہ ۶ھ میں فرض ہوا و بہ جزم الرافعی و صحح ابن الرفعہؒ۔ اور بعض نے کہا کہ ۷ھ میں فرض ہوا ہے۔ اور ماوردی نے کہا کہ ۸ھ میں فرض ہوا۔ اور امام الحرمین رح نے کہا کہ ۹ھ میں فرض ہوا ہے۔ اب سنہ چھ یا سات یا آٹھ یا نو کے اندر فرضیت حج کے جو قائل ہیں ان کی دلیل یہ آیت ہے کہ واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ دراصل صحیح قول یہ ہے کہ حج ۹ھ کے اواخر میں فرض ہوا ہے لقولہ تعالیٰ وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً۔ جو اواخر سنہ ۹ھ میں نازل ہوئی ہے۔ چنانچہ فرضیت حج کے بعد حضور اکرم صلعم نے فتح مکہ یا تمام لوگوں کو احکام حج کی تبلیغ کے بہانہ سے ایک سال بھی حج کو مؤخر نہیں کیا۔ یہی حضورؐ کی حالت کے مناسب بھی ہے۔ **ایجواب** اس آیت واتموا الحج والعمرۃ میں بعد الشروع اتمام کا حکم ہے وجوب ابتدائی کا ذکر نہیں فافہم۔ کما فی العینی ج ۱ ص ۴۷۶ وفتح الملہم ج ۱ ص ۲۰۱ وبذل المجہود ج ۲ ص ۲۷ والتعلیق ج ۱ ص ۱۷۰۔

۸ھ میں جو فتح مکہ ہوا اس سال عتاب بن اسید رض لوگوں کو لے کر حج کئے ہیں اور ۹ھ میں حضرت ابو بکر صدیق رض سب کو لے کر حج کئے پھر ۱۰ھ میں حضور اکرم صلعم صحابۂ کرام کے جم غفیر کیساتھ حج کئے تھے۔ جو بعد الہجرۃ ہے اور قبل الہجرت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض روایت میں ہے کہ حج انبیے علیہ السلام ثلاث حج،

البحث فی تحقیق المناسک والحج لغۃ واصطلاحا مع الاختلاف فی السنۃ التی فرض فیہا الحج مع ذکر الحج النبی قبل الہجرۃ وبعدہا ۱۲

حجتین قبل ان یہاجر وحجۃ بعد ما ہاجر معہا عمرۃ۔ کما رواہ جابر رضہ اخرجہ الترمذی۔ ابن الجوزیؒ نے کہا کہ قبل الہجرۃ حج کے اعداد معلوم نہیں اور ابن الاثیر نے کہا کہ ہر سال حج کرتے تھے۔ ابن حجرؒ نے کہا کہ قریش جب کافر ہونے کے باوجود ہر سال حج کرتے تھے تو حضورؐ بھی کرتے ہونگے وقد ثبت ان جبیر بن مطعم رضہ رأی النبی علیہ السلام فی الجاہلیۃ واقفا بعرفۃ کما فی فتح الملہم ص۲۰۳ ج۳ وتعلیق الصبیح ص۱۷۱ ج۳۔

پھر حضرات اہل علم کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ عبادات تین قسم پر ہے۔ عبادت بدنیہ محضہ وہی الصلوٰۃ والصوم ومالیہ محضہ وہی الزکوٰۃ۔ ومرکبۃ منہما وہی الحج۔ لیکن متاخرین میں سے عمر بن نجیم نے کہا کہ حج کو عبادت بدنیہ ومالیہ سے مرکب کہنے میں نظر ہے بلکہ حج عبادت بدنیہ محضہ میں سے ہے مال صرف وجوب حج کیلئے شرط ہے اسکے مفہوم کا جزء نہیں وہذا کلام نفیس۔ الا انہ مخالف لقول اکثر العلماء۔ کما فی التعلیق ص۱۷۱ ج۳ عن الاتحاف۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ حج کا وجوب امت محمدیہ کیلئے خصوصی حکم ہے یا امم سابقہ میں بھی یہ حکم تھا۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ امم سابقہ میں بھی حج واجب تھا۔ بدلیل قولہ علیہ السلام ما من نبی الا وحج البیت۔ وفی روایۃ ان آدم علیہ السلام حج اربعین سنۃ من الہند ماشیا۔ لیکن محب الطبری وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ وجوب حج کا حکم امت محمدیہ کیلئے خاص ہے وہو الاظہر۔ کیونکہ انبیائے سابقین کے لئے مشروع ہونے سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ اگر انبیاء پر واجب ہو بھی لیکن اس سے وجوب علی الامم معلوم نہیں ہوتا ہے حالانکہ گفتگو امم سابقہ کے متعلق ہے۔ ہذا کلہ فی البذل ص۲۰۰ ج۲ والتعلیق ص۱۷۱ ج۳۔ یہی حج کتاب وسنۃ واجماع امت سے فرض ہے اسکا منکر بالاتفاق کافر ہے۔

پھر حج واجب علی الفور یا واجب علی التراخی ہونے میں حنفیہ ودیگر ائمہ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے کہا کہ حج واجب علی التراخی ہے لیکن جوازہ مشروط بان لا یفوتہ حتی لو مات ولم یحج اثم عندہ ایضا۔ وممن قال ان الحج علی التراخی ہو الشافعیؒ والثوری والاوزاعیؒ۔ کیونکہ حج تمام عمر کا وظیفہ ہے تو عمر اس میں مثل وقت کے ہے نماز میں فکما انہ اذا اخر الصلوٰۃ الی آخر الوقت یجوز کذلک اذا آخر الحج الی آخر العمر بشرط ان لا یفوتہ یجوز۔ کما فی الہدایہ وحاشیتہ ص۱۹۳ ج۱ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ واجب علی الفور ہے ای اوقات الامکان میں سے اول وقت میں واجب ہے تو جس نے سال اول سے مؤخر کیا وہ گنہگار ہوگا وہو اصح الروایتین عن ابی حنیفہ رح۔ کما فی المحیط والخانیہ وشرح المجمع وفی التبیین انہ ہو المختار۔ وقال القدوریؒ وہو قول مشائخنا۔ وممن قال علی الفور مالکؒ واحمد رح۔ وکان الکرخی یقول ہو مذہب ابی حنیفہ رح۔ کیونکہ حج وقت خاص کیساتھ مخصوص ہے اور ایک ہی سال میں موت غیر نادر، اسلئے احتیاطاً وقت میں تنگی ہوگی بخلاف وقت الصلوٰۃ لان الموت فی مثلہ نادر فہذا ہو الجواب عن دلیل محمد رح۔ کما فی الہدایہ ص۱۹۲ ج۱ والعینی ص۴۸۲ ج۴۔ کما فی فتح الملہم شرحاً ومفصلاً۔ فراجعہ ان شئت

وعنہ حج مبرور الخ۔ اسکے متعلق متعدد اقوال ہیں۔ چنانچہ ابن خالویہؒ نے کہا کہ حج مبرور یعنی حج مقبول کے ہے۔ اور بعض نے کہا کہ حج مبرور وہ حج ہے کہ جسمیں کسی گناہ کا اختلاط نہو ورجحہ النوویؒ۔ اور بعض نے کہا کہ حج مبرور ہونا آخر میں معلوم ہوگا کہ اگر اس کی حالت قبل الحج کی حالت سے بہتر ہوگئی تو وہ حج مبرور ہے۔ اور احمد وحاکم نے جابرؓ سے حدیث روایت کیا کہ قالوا یا رسول اللہ ما بر الحج قال اطعام الطعام وافشاء السلام۔ وفی اسنادہ ضعف۔ اگر وہ ثابت ہوتا تو وہ ہی متعین ہوتا کہ جس حج میں وہ دونوں کام ہو وہ ہی حج مبرور ہے۔ اور حافظ نور الدینؒ کے مجمع الزوائد میں ہے عن جابر رضہ قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وما برہ قال اطعام الطعام وطیب الکلام۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط واسنادہ حسن۔ اور ابن العربی رح نے کہا کہ حج مبرور وہ حج ہے کہ جسکے بعد معصیت نہو۔ قال الابی وہو الظاہر لقولہ علیہ السلام فی الآخر فمن حج ہذا البیت فلم یرفث ولم یفسق اذا المعنی حج ثم لم یفعل شیئاً من ذلک۔ ولہذا اعطفہا بالفاء المشعرۃ بالتعقیب اور قرطبیؒ نے کہا کہ حج مبرور کے متعلق جتنے معانی منقول ہیں وہ سب متقارب المعنے ہیں۔ اور حج مبرور وہ حج ہے کہ جسکے تمام احکام

پورا کیا گیا اور مکلف سے جس طریقہ پر طلب کیا گیا ہے اسکو علی وجہ الاکمل پورا کردے۔ اور طیبیؒ نے بھی اسی کے قریب کہا ہے کہ علامہ کون الحج مقبولاً الاتیان بجمیع ارکانہ وواجباتہ مع اخلاص النیۃ واجتناب ماتھی عنہ۔ اور حسن بصری سے جب حج مبرور کے متعلق سوال کیا گیا تو فرمایا کہ ان یرجع زاہداً فی الدنیا راغباً فی الآخرۃ۔ اور رفث جماع کو کہا جاتا ہے۔ اور تعریضاً بجماع پر بھی اطلاق کیا جاتا ہے۔ ایسا ہی فحش فی القول پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ اور ازہریؒ نے کہا کہ الرفث اسم جامع لکل مایریدہ الرجل من المرأۃ۔ اور ابن عمرؓ کے نزدیک رفث اس کلام کیساتھ خاص ہے کہ جس سے عورتوں کو خطاب کیا جاوے۔ اور جو کلام کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے وہ یہ کہ حدیث میں رفث سے معنی عام مراد ہے جو مذکورہ تمام معانی کو شامل ہو، وہو رای القرطبیؒ وہو المراد بقولہ فی الصیام فاذا کان صوم احدکم فلا یرفث۔ قاضی عیاضؒ نے کہا کہ یہ حدیث اس آیت سے ماخوذ ہے فلا رفث ولا فسوق جمہور کے نزدیک آیت میں رفث سے جماع مراد ہے۔ کما فی الفتح ج ۳ ص ۳۸۵ و التعلیق ج ۱ ص ۱۶۲

پھر حج اکبر کے متعلق بھی اقوال متعددہ ہیں۔ چنانچہ بعض نے کہا کہ عمرہ تو حج اصغر ہے اور حج کو اسکے مقابلہ میں حج اکبر کہا جاویگا۔ اور بعض نے کہا کہ جس حج میں حضور اکرم صلعم واقف تھے وہ ہی حج اکبر ہے۔ اور بعض نے کہا کہ جس حج میں مسلمین و مشرکین کا اجتماع ہوا تھا اور اسی دن اہل کتاب کی عید بھی تھی وہ ہی حج اکبر ہے۔ مجاہدؒ نے کہا کہ حج قران حج اکبر ہے اور حج افراد حج اصغر۔ پھر یوم الحج الاکبر کے متعلق بھی علماء میں اختلاف ہے۔ چنانچہ علیؓ وعبداللہ بن ابی اوفیؓ وشعبی ومجاہد کے نزدیک یوم النحر ہی یوم الحج الاکبر ہے کما روی النسائی عن رجل من اصحاب قال قام فینا النبی علیہ السلام علی ناقۃ حمراء فقال اتدرون ای یوم ہذا قالوا یوم النحر فقال علیہ السلام صدقتم یوم الحج الاکبر۔ اور عمرو بن عمر سے مروی ہے کہ یوم عرفہ یوم الحج الاکبر ہے کما روی ابن مردویہ من روایۃ ابن جریج عن المسور قال خطبنا النبی علیہ السلام وہو بعرفات فحمد اللہ واثنی علیہ ثم قال اما بعد فان ہذا الیوم یوم الحج الاکبر۔ اور سفیان ثوریؒ نے کہا کہ تمام ایام حج کو یوم الحج الاکبر کہا جاویگا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابوبکر صدیق رضؓ نے جو لوگوں کو لے کر حج کیا تھا وہ ہی یوم الحج الاکبر ہے۔ کما فی العینی ج ۴ ص ۷۶۲

وعنہ ایھذا حج قال نعم: صبی ای نابالغ بچہ کے صحت حج کے متعلق اختلاف ہے کہ نوویؒ نے کہا کہ مالکؒ شافعیؒ احمدؒ وجمہور علماء کے نزدیک صبی کا حج صحیح ہے اور اسکو ثواب بھی ملیگا۔ اور بالغ آدمی کے حج کے جو احکام ہیں وہ صبی کے حج پر مرتب ہوگا لیکن اسلام میں جو حج فرض ہے اس سے کفایت نہیں کریگا چنانچہ بالغ ہونیکے بعد اگر وہ استطاعت رکھتا ہوا پھر حج فرض ہوگا۔ جمہور صحت حج صبی کیلئے ابن عباس رضؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کما روی رفعت امرأۃ الی النبی علیہ السلام صبیاً فقالت الہذا حج قال نعم ولک اجر۔ رواہ مسلم۔ اور اسی حدیث کی بناء پر بعض نے کہا کہ صبی کا حج اسکے حج فرض کیلئے کافی ہوگا لقولہ علیہ السلام نعم فی جواب الہذا حج۔ لیکن صاحب البذل نے ابن بطالؒ سے نقل کیا کہ امام اعظمؒ نے کہا کہ صبی کا احرام صحیح نہیں۔ کیونکہ وہ اسکے اہل نہیں ہے اور ممنوعات احرام سے کوئی چیز اسپر لازم نہیں بلکہ اسکو عادی وخوگر بنانیکے طور پر اسکو حج کرادے۔ اور احرام صبی کے متعلق حنفیہ کا مذہب شیخ سندھی نے لباب المناسک میں ملا علی قاری نے اسکے شرح میں یوں نقل کیا کہ ینعقد احرام الصبی المیز للنفل لا للفرض اذ لا ینعقد احرام من حجۃ الاسلام احجاعاً ویصح ادائہ بنفسہ۔ اور درمختار میں ہے کہ اگر صبی عاقل ممیز نے احرام باندھا یا اسکے جانب سے اسکے باپ نے احرام باندھا ہو تو وہ محرم ہوجائیگا ویلبغی ان یجردہ قبلہ ویلبسہ ازاراً ورداءً۔ قال فی اللباب وشرحہ ویلبغی لولیہ ان یجنبہ من محظورات الاحرام کلبس المخیط والطیب وان ارتکبہا لا شئ علیہما۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ اگر صبی ایسا غیر عاقل ہو کہ خود حج کو ادا نہیں کرسکتا ہو تو اگر اسکے جانب سے اسکا باپ احرام باندھے تو جائز ہوگا۔ اور اگر عاقل ہو اور خود ادا کرسکتا ہو تو بالغ کیطرح تمام مناسک حج کو ادا کریگا۔ فہو کالصریح فی ان احرام الاب عنہ اذا کان

بحث الاقوال المتعلقۃ فی الحج الاکبر فی ص ۱۲

بحث الاختلاف فی حج الصبی ۱۲

لایعقل کذا فی ردّ المختار۔ **الجواب**: اس حدیث میں جو حضور صلعم نے نعم فرمایا اس سے صحت مراد نہیں بلکہ اسکو عاوی بنانے کیلئے نعم فرمایا گیا۔ کما فی الترمذی فی ہذا الباب۔ اور بعض نے کہا کہ وہ حج اسلام کیلئے کافی ہے۔ طحاوی نے کہا کہ خود اس حدیث کے راوی ابن عباس رضؓ نے کہا کہ ایما غلام ای صبی حج بہ اہلہ ثم بلغ فعلیہ حجۃ اخری رواہ الحاکم فی المستدرک انہ قال ایما صبی حج عشر حج ثم بلغ فعلیہ حجۃ الاسلام۔ کما فی الفتح ج ۳ ص ۲۳ والبذل ج ۳ ص ۸۳ والہدایہ ج ۱ ص ۱۹۳ واحمد والترمذی

وعنہ ادرکت ابی شیخا کبیرا، جو شیخ کبیر کہ راحلہ پر نہیں بیٹھ سکتا اگر اسکو اسی وقت میں مال حاصل ہوا ہو تو اسپر حج واجب ہونے نہ ہونے کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ ابن الہمام و اکثر مشائخ کے نزدیک اسپر حج واجب ہے لانہ مستطیع بغیرہ فاشبہ المستطیع بالزاد راحلۃ کما فی الہدایہ ج ۱ ص ۱۹۳ کما ہو فی قول لابی حنیفہ رح فی روایۃ الحسن۔ کہ خود حج کرے یا حج بدل کرادے یا وصیت کرے فعلی ہذا القول لا اشکال فی الحدیث۔ لیکن نہایہ میں ہے کہ بعض مشائخ کے نزدیک ایسے شیخ کبیر پر واجب نہیں اور حج کرانا ایسا ہی وصیت کرنا بھی واجب نہیں ہے لقولہ تعالیٰ مَنِ استطاع الیہ سبیلاً۔ اور ایسا شیخ کبیر تو عاجز ہے اس میں استطاعت کہاں اس قول ثانی کے مطابق حدیث میں اشکال ہوگا کہ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حالت عجز میں حج فرض ہوا حالانکہ یہی حالت عجز فرضیت کے منافی ہے۔ فان شرط الفرضیت استطاعۃ السبیل والشیخ الذی لایقدر علی الرکوب ولا یثبت علی الراحلۃ غیر مستطیع فلا یجب علیہ الحج فلا یجب ان یحج عنہ۔ جواب یہ کہ ادرکت ابی شیخا کبیرا سے اسکے باپ شیخ کبیر پر حج فرض ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ مراد یہ ہے کہ جو حج لوگوں پر بشرط استطاعت واجب ہوتا ہے وہ میرے غیر مستطیع والد کو پا لیا میں اسکی طرف سے بطور نفل اگر حج ادا کروں جائز ہوگا یا نہ اسکے جواب میں حضورؐ نے نعم فرمایا ہکذا قال عیاض رح ان معناہ ان الزام اللہ عبادہ بالحج الذی وقع بشرط الاستطاعۃ صادف ابی بصفۃ من لایستطیع فہل احج عنہ ای ہل یجوز لی ذلک و ہل فیہ اجر فقال نعم۔ اور اصل جواب یہ کہ قولہا ان فریضۃ اللہ علی عبادہ فی الحج ادرکت ابی شیخا کے معنے یہ ہے کہ جو وقت میرے والد راحلہ پر بیٹھ سکتے تھے اسوقت میرے والد پر حج فرض ہوا تھا یہاں تک اب شیخ کبیر ہو کر غیر حالۃ استطاعت میں داخل ہو گیا۔ اب تحقق القدرۃ کے بعد فوت قدرت وجوب سابق سے مانع نہیں ہوتا پس اس وقت اسپر خود حج کرنا واجب ہے یا حج کرانا یا وصیت کرنا چنانچہ حدیث مذکور میں بھی اس شیخ کی طرف سے حج کرانے کا حکم دیا گیا فلا اشکال فی الحدیث۔ کما فی بذل المجہود ج ۳ ص ۱۱۱ والہدایہ ج ۱ ص ۱۹۳۔

اور ابن الملک نے کہا کہ شافعی کے نزدیک اپاہج اور شیخ العاجز عن الحج بنفسہ پر حج واجب ہے لحدیث امرأۃ بن خثعم یارسول اللہ ان فریضۃ اللہ علی عبادہ فی الحج ادرکت ابی شیخا کبیرا لایثبت علی الراحلۃ افاحج عنہ قال نعم متفق علیہ۔ چنانچہ صاحبین نے بھی کہا کہ شیخ کبیر ایسا ہی اپاہج و مقعد و مفلوج و مقطوع الرجلین کے پاس اگر زاد و راحلہ و مؤونۃ من یرفعہم ہو۔ تو ان پر حج واجب ہے۔ کما ہو ظاہر الروایۃ عنہما۔ لیکن امام اعظم رح کے نزدیک کما نقلہ ابن عابدین لایجب علی مقعد و مفلوج و شیخ کبیر لایثبت علی الراحلۃ بنفسہ و اعمی وان وجد قائدا و محبوس و خائف من سلطان لا بانفسہم ولا بالنیابۃ فی ظاہر المذہب عن الامام۔ لقولہ تعالیٰ من استطاع الیہ سبیلاً۔ مذکورہ امور کے ساتھ عجز لازم ہے اس لئے واجب نہ ہوگا۔ نیز وجدان راحلہ سے وجدان حسی مراد نہیں بلکہ بوقت وجوب وصول الی البیت میں استعمال پر قادر ہونیکی حیثیت سے وجدان مراد ہے ورنہ وجود کالعدم ہوگا۔ جیسا کہ پانی ہونیکے باوجود اگر استعمال پر قادر نہ ہو وجود الماء کالعدم ہو کر تیمم بالاتفاق جائز ہے۔ **الجواب**: امرأۃ خثعم کی حدیث میں ایسے شیخ کبیر کے متعلق سوال تھا کہ جسپر قبل العجز حج فرض ہوا تھا اس لئے اس کی طرف سے ادا حج کا حکم دیا گیا اور جسپر قبل العجز فرض ہوا اسپر فرضیت حج کے متعلق امام اعظم رح بھی قائل ہیں کما نقلہ ابن الہمام۔ یا یہ شیخ غیر مستطیع کی طرف سے بطور نفل ادا حج کا حکم دیا گیا؟

کما مرّ فی التفصیل بکذا فی التعلیق ص۱۷۲ والفتح ج۱ ص۱۷۱ ولو شئت التفصیل الزائد فعلیک بمطالعۃ فتح الملہم ج۳ ص۳۷ والعینی ص۴۸۳ ج۴ پھر حسن بن حیی رح نے کہا کہ عورت کا مرد کے جانب سے حج کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ عورت بحالت احرام وہ لباس پہنتی ہے کہ جو مرد نہیں پہنتے۔ لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک جائز ہے لحدیث امرأۃ من خثعم، کما مرّ الآن۔ **الجواب**: اس صحیح وصریح حدیث کے مقابلہ میں حسن بن حیی کا قیاس غیر معتبر ہے۔ کما فی التعلیق ج۱ ص۱۷۲ والفتح ج۳ ص۳۷

پھر حج عن الغیر کے متعلق اختلاف ہے کہ مالک رح کے نزدیک کوئی آدمی کسی کے جانب سے حج نہیں کر سکتا، ہاں وہ میت جو بحالت حیوٰۃ فرض حج ادا نہیں کیا اس کی جانب سے دوسرا آدمی حج کر سکتا ہے۔ کیونکہ بعد الموت اسکے لئے حج کی ادائگی ناممکن ہو گئی ہے۔ لیکن امام اعظم رح و شافعی و احمد و اسحٰق و ثوری رح کے نزدیک دوسرے کی جانب سے حج کرنا جائز ہے۔ بدلیل حدیث امرأۃ خثعم انہ علیہ السلام قال فیہ حجی عن ابیک کما فی الہدایۃ ص۲۶۴ ج۱ نیز صاحب ہدایہ نے کہا کہ عبادات تین قسم پر ہیں مالیہ محضہ کالزکوٰۃ تجری فیہا النیابۃ فی حالتی الاختیار والضرورۃ لحصول المقصود بفعل النائب۔ اور بدنیہ محضہ کالصلوٰۃ لا تجری فیہا النیابۃ، بحال سواء کان فی حال الصحۃ او المرض لان المقصود وہو اتعاب النفس لا یحصل بہ۔ اور مرکب من المال والبدن کالحج تجری فیہ النیابۃ عند العجز ولا تجری عند القدرۃ۔ اور حج نفل میں عند القدرۃ بھی نائب بنانا جائز ہے لان باب النفل اوسع۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ مامور جو حج کرنیوالا ہے اس کی جانب سے حج ادا ہوگا اور امر کیلئے صرف نفقہ دینے کا ثواب ملے گا۔ کیونکہ حج عبادت بدنیہ ہے اور بوقت عجز انفاق کو اسکے قائم مقام کیا جاویگا جیسا کہ فدیہ کو صوم کے قائم مقام کیا جاتا ہے والیہ مال عامۃ المتأخرین منہم صدر الاسلام ابو الیسر والاسبیجابی رح وقاضی خاں رح وغیرہم۔ لیکن ظاہر مذہب یہ ہے کہ آمر کی جانب سے حج ادا ہوگا وبذلک تشہد الاخبار الواردۃ فی الباب کحدیث الخثعمیۃ انہ علیہ السلام قال حجی عن ابیک واعتمر۔ اخرجہ اصحاب السنن۔ **الجواب**: صحیح وصریح احادیث کے مقابلہ میں قیاس غیر معتبر ہے۔ کما فی العینی ص۴۸۱ ج۴ والہدایہ ص۲۶۳ ج۱ والفتح ص۴۰۳ ج۳۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ کسی نے خود حج نہیں کیا اسکے لئے حج عن الغیر جائز ہے یا نہیں۔ چنانچہ شافعی، واوزاعی و اسحٰق رح کے نزدیک جائز نہیں۔ عن ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام سمع رجلاً یقول لبیک عن شبرمۃ رض فقال من شبرمۃ قال اخ لی۔ او قریب لی فقال حججت عن نفسک قال لا قال حج عن نفسک وحج عن شبرمۃ رض۔ رواہ ابوداؤد وعن ابن عباس رض انہ علیہ السلام قال لا ضرورۃ فی الاسلام، رواہ ابوداؤد۔ ای من لم یحج قط ماخوذ من القر وہو الحبس والمنع تو حاصل معنی یہ ہوا کہ جس نے خود حج نہیں کیا اس کیلئے حج عن الغیر جائز نہیں۔ لیکن امام اعظم و مالک رح کے نزدیک جو احمد رح کا ایک قول ہے کہ اگرچہ خود حج نہیں کیا ہو لیکن حج عن الغیر جائز ہے۔ لیکن عند الحنفیہ یکرہ لہ ما لم یحج عن نفسہ تو احناف رح کے نزدیک مع الکراہۃ جائز ہے۔ لاطلاق حدیث امرأۃ من خثعم رض انہ علیہ السلام لم یسأل أحججت عن نفسک أم لا۔ اسکے متعلق سوال کرنیکے بغیر حکم دیا کہ حجی عن ابیک۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ ترک الاستفصال فی وقائع الاحوال ینزل منزلۃ عموم المقال ای کسی واقعہ میں تفصیل کو ترک کرنیسے عموم مفہوم ہوتا ہے لہذا حج عن الغیر مطلقاً جائز ہوگا۔ وروی الدارقطنی رح عن ابن عباس رض انہ علیہ السلام سمع رجلاً یلبی عن نبیشۃ فقال ایہا الملبی عذہ عن نبیشۃ واحج عن نفسک۔ یہاں حج عن نفسہ کے قبل حج عن الغیر ادا کرنیکو فرمایا۔ کما فی العینی ص۴۸۴ ج۴۔ **الجواب**: شافعی وغیرہ نے جو دلیل اول میں حدیث شبرمہ رض ذکر کیا جواب یہ کہ طحاوی نے کہا کہ حدیث شبرمہ رض معلول ہے صحیح یہ کہ وہ ابن عباس رض پر موقوف ہے۔ وقال احمد رفعہ خطاء وقال ابن المنذر لا یثبت رفعہ۔ کذا قال الشوکانی رح۔ اور ابن الہمام نے شرح ہدایہ میں کہا یہ حدیث رفع و وقف میں مضطرب ہے۔ نیز جس قتادہ رض کی طرف تدلیس کی نسبت کی جاتی ہے اس نے عنعنہ کرکے بیان کیا ہے۔ اور مدلس راوی کا عنعنہ مقبول نہیں ہوتا۔ نیز بعض نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ امرأۃ من خثعم رض کی حدیث سے تو اپنے حج کرنیکے قبل حج عن الغیر

بحث الاختلاف فی الحج عن الغیر وفی انہ یقع عن الآمر او المامور ۱۲

بحث الاختلاف فی حج الرجل عن الغیر وان لم یحج عن نفسہ ۱۲

کا جواز ثابت ہوتا ہے اور حدیث شبرمہ رض میں جو حج عن نفسک کا حکم ہے یہ استحبابی حکم ہے۔ چنانچہ احناف بھی تو یہی کہتے ہیں کہ قبل الحج عن نفسہ حج عن الغیر خلاف اَوْلیٰ ہے۔ کما صرح فی الدر المختار بجوازہ لکن غیرہ اولیٰ۔ کما فی العینی ج۴ ص۳۸۳ والفتح ج۳ ص۱۱ والبذل ج۳ ص۱۱۱۔ اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں لامرورۃ کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ خطابی اور ابو عبید نے کہا کہ ضرورۃ کے معنی تبتل وترک النکاح ای لا ینبغی لاحد ان یقول لا اتزوج لانہ لیس من خلق المؤمنین وہو فعل الرہبان۔ کما فی البذل ج۳ ص۴ والعینی ج۴ ص۳۸۴

وعنہ لا تسافر امرأۃ إلا ومعہا محرم:۔ محرم وہ شخص ہے کہ جس سے دائمی طور پر نکاح حرام ہو۔ کما ہو الضابط عند العلماء ہکذا قالہ ابن حجر رح۔ مالک رح کے نزدیک اگر صحبت مامونہ میسر ہو تو عورت پر حج لازم ہے لانہ سفر مفروض الہیئۃ جیسا کہ یہ احمد کا ایک قول بھی ہے کہ وہ دونوں حضرات حج فرض کے سفر میں محرم کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔ اور شافعی نے کہا کہ عورت کے حج کیلئے محرم یا زوج اسکے ساتھ ہونا شرط نہیں بلکہ عورت کیساتھ دوسرے معتمد علیہا عورتیں ہوں تو اس پر حج لازم ہے اگرچہ محرم یا زوج نہ ہو۔ کما فی البدائع۔ واستدل بظاہر قولہ تعالیٰ وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً۔ یہ خطاب مذکر ومؤنث سب کو شامل ہے۔ پس اگر عورت کو زاد وراحلہ ہو تو اسکو مستطیعہ کہا جاویگا وإذا کان معہا نساء ثقات یومن الفساد علیہا فیلزمہا فرض الحج۔ لیکن امام اعظم واحناف کے نزدیک عورت کیساتھ محرم یا زوج ہونا شرط ہے اگر ان دونوں میں سے کوئی نہ ہو تو اسپر حج واجب نہیں۔ کما فی البدائع۔ کما روی عن ابن عباس رض ازہ قال لا لا یحجن امرأۃ إلا ومعہا محرم۔ وعن النبی علیہ السلام لا تسافر امرأۃ ثلثۃ ایام الا ومعہا محرم او زوج۔ نیز محرم یا زوج کے بغیر اسپر فتنہ کا خوف ہے اور دوسری عورتیں اگر ساتھ ہوں تو فتنہ اور بھی زیادہ ہوگا ولہذا تحرم الخلوۃ بالاجنبیۃ وان کان معہا غیرہا۔ **الجواب** انہوں نے جو آیت ذکر کیا جواب یہ کہ وہ آیت اس عورت کو شامل نہیں کرتا ہے جسکے ساتھ محرم یا زوج نہ ہو۔ کیونکہ عورت رکوب ونزول میں دوسری کیطرف محتاج ہے جو صرف زوج یا محرم کیذریعہ سے ہو سکتا ہے نہ کہ غیر سے لہذا محرم یا زوج کے علاوہ عورت کے اندر استطاعت ہی نہیں ہے اس لئے وہ آیت اس عورت کو شامل نہیں کریگی نیز وہ آیت بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقید ہے لہذا عورت کے بارے میں معیت محرم یا زوج کے شرط ساتھ بھی مقید ہوگا جو احادیث صحیحہ سے صراحۃً ثابت ہے۔ اور صحبت مامونہ یا نساء ثقات کے متعلق تو کہا گیا کہ اس سے اور بھی فتنہ میں اضافہ ہوتا ہے کما مر فی الدلیل الثالث فتذکرہ۔ کما فی البذل ص۷۹ ج۳ والفتح ص۳۷۶ ج۳ والہدایہ ص۲۱۳ ج۱ وحاشیتہ والتعلیق ص۱۷۵ ج۳۔ اور عورت کو جو بغیر محرم یا زوج کے سفر سے منع کیا گیا اس کی مسافت کے متعلق مختلف روایات ہیں۔ چنانچہ بعض میں مسیرۃ لیلۃ ہے اور بعض میں مسیرۃ یوم ہے اور بعض میں مسیرۃ یوم ولیلۃ۔ وفی روایۃ مسیرۃ یومین او لیلتین۔ وفی روایۃ مسیرۃ ثلثۃ ایام۔ منذری نے کہا کہ ان روایات میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ مختلف مقاموں میں مختلف سوالوں کے جواب میں فرمایا گیا ہو۔ یا ان تمام روایات میں اقل عدد کو بطور تمثیل بیان کیا گیا ہو۔ کیونکہ یوم واحد اقل واقل عدد ہے اور اثنان اول الکثیر واقلہ ہے اور ثلاث اول الجمع ہے تو گویا کہ مراد یہ ہے کہ اس جیسے قلیل زمانہ میں بغیر محرم کا سفر جائز نہیں فکیف بما زاد۔ وفی ردالمحتار عن ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح کراہیۃ خروج المرأۃ وحدہا مسیرۃ یوم واحد ویجب ان یکون الفتوی علیہ لفساد الزمان۔ (کما فی شرح اللباب) ویؤیدہ حدیث الصحیحین لا یحل لامرأۃ تومن باللہ والیوم الآخر ان تسافر مسیرۃ یوم ولیلۃ إلا مع ذی محرم علیہا۔ کما فی فتح الملہم ج۳ ص۳۷۵ والبذل ص۷۹ ج۳۔

وفی حدیث ابن عباس رض لمن کان یرید الحج أو العمرۃ:۔ امام شافعی وزہری وحسن بصری اہل ظاہر کے نزدیک جو مالک کا ایک قول ہے کہ میقات سے احرام باندھ کر جانا اس شخص کیلئے خاص ہے کہ جو حج وعمرہ کے ارادہ سے جاتا ہو اگر یہ ارادہ نہ ہو احرام کی ضرورت نہیں۔ لحدیث ابن عباس رض فی بیان المواقیت انہ علیہ السلام قال فہن لہن ولمن

المواضع لہن ای لاہل ہذہ المواضع ولمن اتی علیہن من غیر اہلہن لمن کان یرید الحج والعمرۃ۔ الحدیث، متفق علیہ۔ اس قید من کان یرید الحج والعمرۃ سے معلوم ہوا کہ جو حج وعمرہ کے ارادہ سے نہ آوے اس کے لئے احرام کی ضرورت نہیں۔ وفی مسلم والنسائی انہ دخل یوم الفتح مکۃ وعلیہ عمامۃ سوداء بغیر احرام۔ تو حج وعمرہ کے ارادہ سے نہیں بلکہ بہ نیت فتح مکہ داخل ہوتے وقت حضورؐ نے بھی احرام نہیں باندھا۔ لیکن امام اعظم واحناف واحمدؒ وثوری وعطاء ولیث وغیرہم کے نزدیک جو مالک کا بھی صحیح قول ہے کہ آفاقی حج یا عمرہ کے ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، بہر صورت احرام باندھنا واجب ہے۔ وزعم ابن عبد البر ان اکثر الصحابۃ والتابعین علی القول بالواجب۔ کما روی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ عن ابن عباس رضہ انہ علیہ السلام قال لا یجاوز احد المیقات الا محرما۔ اس میں خصیف راوی کو اگرچہ بعض نے ضعیف بتایا لیکن ایک جماعت محدثین اُن کو ثقہ بتاتے ہیں۔ وروی الشافعی فی مسندہ عن ابی الشعثاء انہ رأی ابن عباس رضہ یرد من جاوز المیقات غیر محرم ہکذا۔ رواہ ابن ابی شیبۃ رضہ فی مصنفہ۔ وروی اسحٰق بن راہویہ فی مسندہ عن ابن عباس رضہ قال اذا جاوز الوقت ای المیقات فلم یحرم حتی دخل مکۃ رجع الی الوقت فاحرم نیز اس بقعۂ شریفہ کی تعظیم کیلئے احرام واجب ہے، لہٰذا حج یا عمرہ کی نیت ہو یا نہ ہو بلکہ سیر یا تجارت وغیرہ کیلئے جاتا ہو بہر صورت احرام واجب ہوگا **الجواب**: انہوں نے جو دلیل اول میں لمن کان یرید الحج والعمرۃ کی حدیث لاکر اسکے مفہوم مخالف سے ثابت کیا کہ جو حج وعمرہ کا ارادہ نہ کیا ہو اسکیلئے احرام واجب نہیں۔ اوّلاً یہ جواب دیا جاوے کہ یہ راوی کا کلام ہے حدیث مرفوع نہیں۔ اور اگر حدیث مرفوع ہی تسلیم کیا جاوے تو جواب یہ کہ احناف وغیرہم نے جو احادیث لائے اُنکے منطوق سے صراحۃً ثابت ہوا کہ ہر ایک پر احرام واجب ہے حج وعمرہ کی نیت ہو یا نہ ہو۔ اس منطوق کے مقابلہ میں ان کا مفہوم مخالف معتبر نہ ہوگا۔ اور دلیل ثانی میں جو حدیث لائے جواب یہ کہ حضورؐ جو فتح مکہ کے وقت بغیر احرام کے داخل ہوئے وہ اس وقت کیساتھ مختص تھا حکم عام نہیں۔ بدلیل قولہ علیہ السلام فی ذلک الیوم انہا ای مکۃ حرام لم تحل لاحد قبلی ولا لاحد بعدی وانما حلت لی ساعۃ من نہار ثم عادت حراما یعنی الدخول بغیر احرام کان مختصا للنبی علیہ السلام فی تلک الساعۃ المخصوصۃ۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد قتال کیلئے مع الاحرام داخل ہونا بالاجماع جائز ہے۔ کما فی الفتح ج ۳ ص ۲۱ والبذل ج ۳ ص ۸۴ والہدایہ ج ۱ ص ۲۱۴ والتعلیق ج ۳ ص ۱۷۶

پھر اس میں اختلاف ہے کہ احرام مذکورہ میقاتوں سے باندھنا افضل ہے یا اپنے مکان سے باندھ کر جانا افضل ہے چنانچہ مالک، احمد واسحٰقؒ نے کہا کہ احرام من المیقات افضل ہے لحدیث ابن عباس رضہ انہ وقت لاہل المدینۃ ذا الحلیفۃ الحدیث۔ اس قسم کی جتنی احادیث میں میقاتوں سے احرام کا ذکر ہے اسکی احرام من المیقات کی افضلیت ثابت ہوتی ہے۔ اور امام اعظمؒ نے کہا کہ اگر کسی صنوع میں واقع ہونیکے متعلق اپنے نفس پر اطمینان ہو تو اپنے مکان سے احرام باندھ کر جانا افضل ہے کما ہو عند الشافعی والثوری وآخرین۔ بدلیل فعل الصحابۃ فانہم احرموا من قبل المواقیت وہم ابن عباس وابن مسعود رضہ وابن عمرؓ وغیرہم وہم اعرف بالسنۃ۔ وہکذا ثبت باسناد صحیح ان علیؓ وابن مسعود رضہ وعمران بن حصین وابن عباس وابن مسعود رضہ وابن عمر وغیرہم احرموا من المواضع البعیدۃ۔ وفی روایۃ ابن ابی شیبۃ ان عثمان بن العاص رضہ احرم من المنجشانیۃ قریۃ من البصرۃ۔ وہکذا احرم ابن سیرین وحمید بن عبد الرحمٰن من الدارات۔ وعن ام سلمۃ انہ علیہ السلام قال من اہل بعمرۃ من بیت المقدس غفر لہ۔ وفی ابی داؤد من اہل بحجۃ او عمرۃ من المسجد الاقصی الی المسجد الحرام غفر لہ ما تقدم من ذنبہ وما تاخر اووجبت لہ الجنۃ شک عبد اللہ۔ وقال ابو داؤد ورحم اللہ وکیعا احرم من بیت المقدس واحرم ابن سیرین مع انس رضہ من العقیق۔ ومعاذ من الشام ومعہ کعب الحبر۔ وقولہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ و اتمامہا ان یحرم بہما من دویرۃ اہلہ۔ کذا قالہ علی رضہ وابن مسعود رضہ۔ چونکہ احرام من قبل المیقات سے اتمام حج وعمرہ

بحث الاختلاف فی ان الاحرام افضل من المیقات او من المکان

ہوتا ہے اس لئے وہ افضل ہوگا۔ نیز اس سے مشقت بھی زیادہ اور تعظیم کامل طور پر ہوتی ہے لہٰذا وہ احرام قبل المیقات افضل ہوگا۔ **الجواب**: جن احادیث میں احرام من المواقیت المذکورہ کا ثبوت ہے اس سے مراد یہ کہ وہ مواقیت احرام کیلئے آخری حد ہے کہ جن سے بغیر احرام کے گذرنا جائز نہیں۔ باقی افضلیت کے متعلق وہ ہی معتبر ہوگا کہ جو صحابہ کرام نے سمجھا کما مرّ احرام ابن عباس وابن مسعود رضہ وغیرہما۔ کما فی العینی ص۴۹۸ ج۴ والتعلیق ص۱۷۶ ج۳ والہدایہ ص۲۱۴

فی حدیث انس رضہ اعتمر النبی علیہ السلام اربع عمر ❖ حضورؐ کے عمرہ کی عدد کے متعلق صحابہ کے اندر اختلاف ہے۔ چنانچہ عائشہ رضہ وابن عمر رضہ وانس رضہ کی حدیث میں چار عمرہ کا ذکر ہے۔ اوّل ۶ھ میں جو صلح حدیبیہ کے موقع میں ہوا لیکن کفار نے دخول مکہ سے روک دیا تھا تو حضورؐ اس صلح پر واپس ہوگئے تھے کہ آئندہ سال آکر عمرہ ادا کرینگے تو حقیقۃً اسوقت عمرہ ادا نہیں کرسکے لیکن اسکو بھی شمار کیا گیا۔ اور عمرۂ دوم بھی ذیقعدہ میں ۷ھ کے اندر واقع ہوا جسکو عمرۃ القضا کہا جاتا ہے۔ اور سوم عمرۂ جعرانہ کہ مقام جعرانہ سے مکہ میں آکر ادا کیا گیا۔ یہ ۸ھ میں واقع ہوا۔ چہارم ۱۰ھ میں وہ عمرہ جو حجۃ الوداع کیساتھ ادا کیا گیا جو ذی الحجہ میں واقع ہوا۔ لیکن براء بن عازب رضؓ کی روایت میں صرف دو عمرہ کا ذکر ہے۔ اب تطبیق یہ کہ حضرت براء بن عازب رضؓ نے اس عمرہ کو ذکر نہیں کیا جو حج کیساتھ ادا کیا گیا۔ کیونکہ حدیث براء میں تمام عمروں کے ذیقعدہ میں ہونیکا ذکر ہے۔ اور جو عمرہ حج کیساتھ تھا وہ تو ذی الحجہ میں ہوا اس لئے اسکو ذکر نہیں کیا۔ ایسا ہی صلح حدیبیہ کے عمرہ کو بھی ذکر نہیں کیا کیونکہ اسوقت حقیقۃً عمرہ ادا نہیں کیا گیا تھا۔ اس لئے صرف دو عمرہ کا ذکر کیا۔ یا دو عمرہ کے ذکر اس طریق پر ہے کہ صلح حدیبیہ کے عمرہ کو ذکر نہیں کیا۔ لمامرّ۔ ایسا ہی عمرۂ جعرانہ کو بھی ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ یہ عمرہ حضرت براء رضؓ پر مخفی تھا۔ اور ابوہریرہ رضؓ نے صرف تین عمرہ کے ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان پر بھی عمرۂ جعرانہ مخفی تھا۔ اور ابوداؤد وغیرہ میں جو عائشہ رضہ سے نقل کیا کہ وعمرۃ فی شوال۔ تو عائشہ رضہ جو ایک عمرہ شوال میں ہونیکے متعلق کہا یہ دوسری روایتوں کے خلاف ہے کیونکہ تمام روایات میں ذی قعدہ کے اندر ہونیکا ذکر ہے۔ جواب یہ کہ ابن القیم نے کہا کہ عائشہ رضہ نے یہ عمرۂ جعرانہ کے متعلق کہا ہے کیونکہ حضورؐ نے مدینہ سے شوال میں حنین کی طرف تشریف لے گئے تھے۔ پھر مقام جعرانہ سے آکر ذی قعدہ میں احرام باندھ کر عمرہ ادا کیا تو یہ عمرہ بھی ذی قعدہ میں ادا کیا گیا۔ لیکن خروج چونکہ شوال میں ہوا اس لئے ادار فی الشوال کے متعلق کہا گیا ہے۔ وتؤیدہ ما رواہ ابن ماجہ بسند صحیح عن عائشہ رضہ لم یعتمر النبی علیہ السلام الا فی ذی القعدۃ۔ کیونکہ کفار ذی قعدہ میں عمرہ کی ادائگی کو ممنوع سمجھتے تھے اس پر کمال رد کرنیکے لئے حضورؐ نے ذی قعدہ میں بار بار عمرہ ادا کیا۔ کما فی العینی ص۹۰۸ ج۵ والبذل ص۱۸۷ ج۳ والاشعۃ ص۳۳۲ ج۲ والتعلیق ص۱۷۵ ج۳ عن فتح الباری

پھر عمرہ کے وجوب وسنّیت کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ فتح الملہم ص۲۱۴ ج۳ وغیرہ میں ہے کہ شافعی واحمدؒ اہل اثر کے نزدیک عمرہ عمر بھر میں ایک مرتبہ حج کی طرح واجب ہے۔ اور صاحب بدائع الصنائع نے احناف کا مذہب بھی یہی نقل کیا کہ واجب ہے حیث قال انہا واجبۃ کصدقۃ الفطر۔ اس وجوب عمرہ کی دلیل قولہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ اور ابن عباس رضؓ نے کہا کہ قرآن میں عمرہ حج فرض کے قرین یعنی اقران فی اللفظ سے اقتران فی الحکم ہوکر عمرہ بھی حج کی طرح لازمی ہوگا۔ وروی الدارقطنی عن زید بن ثابت رضہ انہ علیہ السلام قال ان الحج والعمرۃ فریضتان لایضرک بایہما بدأت۔ وروی ابن عدیؒ فی الکامل عن جابر رضہ انہ علیہ السلام قال الحج والعمرۃ فریضتان واجبتان۔ وروی النسائی والترمذی عن ابی رزین رضہ انہ اتی النبی علیہ السلام فقال ان ابی شیخ کبیر لایستطیع الحج والعمرۃ ولا الظعن قال حج عن ابیک واعتمر۔ یہاں عمرہ کے حکم دیا گیا کہ جس سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اور مالکیہ کے قول مشہور ایسا ہی حنیفہ کے نزدیک سنت ہونا ہی ظاہر ومختار ہے فان محمدا رضہ نص علی ان العمرۃ تطوّع۔ لحدیث الحجاج بن ارطاۃ عن محمد بن المنکدر عن جابر رضہ قال سئل النبی علیہ السلام

بحث عدد عمر النبی صلعم ودفع التعارض فی الروایات ۱۲

بحث الاختلاف فی العمرۃ ہل ہی واجبۃ ام سنۃ مؤکدۃ ۱۲

ہم عمرہ ایک مرتبہ کرنا سنت ہے کما فی المواہب شرحہ والدر المختار چنانچہ حنفیہ کے نزدیک سنت الخ

عن العمرة أواجبة؟ قال لا وان تعتمر افضل۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن صحیح۔ اس میں حجاج راوی کو اگرچہ دارقطنی وغیرہ نے ضعیف بتایا لیکن امام ترمذی تو اس کی روایت کردہ حدیث کو حسن کہا ہے۔ چنانچہ ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کمتر نہیں جو بالاتفاق حجت ہے اور یہی حدیث دوسرے طریق سے بھی مروی ہے کما رواہ یحیی ابن ایوبؒ عن عبداللہ بن عمرؓ عن ابی الزبیر عن جابرؓ یارسول اللہ العمرۃ فریضۃ کالحج قال لا وان تعتمر خیرلک۔ وہکذا رواہ الدارقطنی ایضاً۔ وروی ابن ماجہ من حدیث طلحۃؓ انہ سمع النبی علیہ السلام یقول الحج جہاد والعمرۃ تطوع۔ ہکذا رواہ ابن الفاتح عن ابی ہریرۃؓ مرفوعاً۔ واخرج ابن ابی شیبۃ عن ابن مسعود قال الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع۔

الجواب: انّ الحج والعمرۃ میں اگرچہ لفظاً اقتران ہے لیکن اس سے اقتران فی الحکم لازم نہیں ہوتا یعنی دونوں ایک حکم میں نہ ہونگا۔ نیز اس میں تو بعد الشروع اتمام کا حکم دیا گیا نفس عمرہ کا حکم نہیں۔ اور دلیل ثانی میں جو حدیث لائے بقول صحیح وہ موقوف رواہ ہشام عن ابن سیرین عن زید موقوفاً۔ اور دلیل ثالث کی حدیث میں جو ابن لہیعہ راوی ہے اسکے متعلق بیہقی نے کہا کہ لا یحتج بہ وقال ابن عدی ان ہذا الحدیث عن ابن لہیعہ عن عطاء غیر محفوظ۔ اور دلیل رابع میں جو حدیث لائے اس سے وجوب عمرہ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس میں نفس عمرہ کے متعلق امر نہیں ہے بلکہ انکے والد کے جانب سے عمرہ کرنیکا حکم ہے کما ہو ظاہر۔ پھر شافعیؒ نے کہا کہ ایک ہی سال میں متعدد دفعہ عمرہ کرنا مستحب ہے اور مالک واصحاب کے نزدیک ایک سال میں ایکدفعہ سے زائد مکروہ وعندالحنفیۃ تکرہ العمرۃ فی خمسۃ ایام، یوم عرفۃ، یوم النحر وایام التشریق کما فی العینی ص۱۵ ج۳ والفتح ص۳۱۵ ج۲

بَابُ الاحرام والتلبیۃ

فی حدیث عائشۃؓ کنت اُطیّبُ النبی علیہ السلام عند الاحرام۔ خوشبو استعمال کرنا اور اسکا اثر بعد الاحرام باقی رکھنے کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ مالکؒ و محمدؒ کے نزدیک عند الاحرام خوشبو لگانا اسکا اثر بعد الاحرام باقی رکھنا مکروہ ہے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ ص۲۱۶ ج۱ وصاحب الاشعہ ص۳۳۶ ج۲ نے یہی مذہب شافعی کا بھی نقل کیا فطالعہ ان شئت دلیلہم ماروی البخاری ومسلم عن یعلی بن اُمیۃ قال اتی النبی علیہ السلام رجل متضمخ بطیب فقال النبی علیہ السلام اما الطیب الذی بک فاغسلہ ثلاث مرات۔ لیکن امام اعظم واحمد وشافعی کے نزدیک کما نقلہ العینی قبل الاحرام ایسے خوشبو لگانا جسکے اثر بعد الاحرام باقی رہے جائز ہے۔ لحدیث عائشۃؓ قالت کنت اطیب النبی ﷺ لاحرامہ قبل ان یحرم بطیب فیہ مسک کانی انظر الی وبیص الطیب فی مفارق النبی ﷺ وہو محرم متفق علیہ۔ وروی ابوداؤد وابن ابی شیبۃ عن عائشۃؓ قالت کنا نضمخ جبہتنا بالمسک المطیب قبل ان نحرم، ثم نحرم بعرق فیسیل علی وجوہنا ونحن مع النبی ﷺ فلا ینہانا، یہ حدیث بقاء الطیب بعد الاحرام میں صریح ہے۔ وروی سعید بن منصور باسناد صحیح عن عائشۃؓ قالت کنت اُطیب ابی بالمسک لاحرامہ حین احرم۔ نیز بعد الاحرام تو تطییب ای خوشبو لگانا ممنوع ہے اور بقاء اثر تطییب نہیں۔ لہٰذا وہ ممنوعہ نہ ہوگا۔

الجواب انہوں نے جو یعلی بن اُمیہ کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ وہاں جو غسل کا حکم دیا وجہ یہ ہے کہ وہ زعفران تھا جو رجال کیلئے ممنوع ہے۔ کما فی مسند احمد اغسل عنک ہذا الزعفران۔ یا اس خاص خوشبو کو اسلئے غسل کا حکم دیا کہ وہ خلوق تھی، کما فی روایۃ وعلیہ اثر خلوق۔ یا جواب یہ کہ وہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ اس غسل کا واقعہ مقام جعرانہ میں تھا کما فی روایۃ ابی داؤد ان رجلاً اتی النبی ﷺ وہو بالجعرانۃ وعلی الرجل اثر خلوق۔ اور عائشہؓ نے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگایا وہ حجۃ الوداع کا واقعہ ہے جو ۱۰ھ میں ہوا اور واقعہ جعرانہ ۸ھ میں ہے اس لئے عائشہؓ کی حدیث سے

یعلیٰ کی حدیث منسوخ ہے۔ کما فی العینی ج۴ ص۵۱۱ والبذل ج۳ ص۱۱۶ والاشعۃ ج۲ ص۳۲۰ والتعلیق ج۳ ص۱۸۲۔ ولحدای جدا رمی والحلق قبل ان یطوف طواف الافاضہ۔ کما فی التعلیق والفتح فعل الطیب ای بعد رمی جمرۃ العقبہ، حوالہ بالا۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اگر کسیکو بحالت احرام ناسیًا یا جاہلاً خوشبو لگ گئی ہو پھر علم ہونیکے بعد فورًا ہی زائل کردیا اسپر کفارہ ہے یا نہیں۔ شافعیؒ کے نزدیک اسپر کفارہ نہیں۔ چنانچہ یعلیٰ کی حدیث مذکور میں جب حضورؐ نے انکو بحالت احرام خوشبو لگایا ہوا دیکھا تو حکم دیا تھا کہ اما الطیب الذی بک فاغسلہ ثلاث مرات۔ متفق علیہ۔ اب اس نے جو حکم سے جاہل ہونے کی حالت میں خوشبو لگایا اسکو صرف دھونیکا حکم تو دیا لیکن کفارہ واجب نہیں کیا۔ مالکؒ نے کہا کہ ناسیًا یا جاہلاً لگ جانیکے بعد اگر دیر تک رہا ہو تو کفارہ لازم ہے۔ اور امام اعظمؒ و مزنی کے نزدیک جو احمد کا ایک قول ہے کہ نسیانًا یا جاہلاً لگ جانیسے بھی بہرصورت کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ بحالت احرام تطیب تو پائی گئی اور احکام سے جاہل رہنا تو اسکا قصور ہے اس سے کفارہ معاف نہ ہوگا۔ اور نسیان سے گناہ تو نہ ہوگا لیکن کفارہ جو دنیوی حکم ہے وہ جاری ہوگا۔ کما مر فی بحث الکلام فی الصلوٰۃ۔ اب وجوب کفارہ ان احادیث کی بناء پر ہے کہ جو عمومًا و مطلقًا کفارہ پر دال ہے۔ **الجواب**: شافعیؒ نے جو یعلیٰ کی حدیث ذکر کیا ابن منیرؒ نے اسکا جواب دیا کہ جس وقت وہ رجل جبہ میں احرام باندھا اسوقت حکم نازل نہیں ہوا تھا اسیوجہ سے تو حضورؐ صلعم نے وحی کا انتظار کیا۔ کما فی تلک الروایۃ۔ اور قبل نزول الحکم بالاتفاق مکلف نہیں ہوتا اسیوجہ سے اس آدمی کو فدیہ کفارہ کا حکم نہیں دیا گیا تو عدم حکم کی وجہ عدم نزول الحکم ہے یہ وجہ نہیں کہ وہ ناسیًا یا جاہلاً لگایا ہو۔ کما فی الفتح ج۳ ص۲۰۸ والعینی ج۴ ص۵۱۱ والبذل ج۳ ص۱۱۶

فی حدیث ابن عمرؓ یُهِلّ ملبدًا: ابن الملک نے کہا کہ غبار و زہریلا جانور وغیرہ داخل ہونے اور آفتاب کی گرمی سے بچانے کیلئے شعر راس کو جناء یا خطمی یا صمغ وغیرہ کے ذریعہ سے ملا لینا تلبید ہے جو شافعی کے نزدیک جائز ہے۔ لحدیث ابن عمرؓ قال سمعت النبی ﷺ یُهِلّ ملبدًا۔ متفق علیہ۔ لیکن احناف کے نزدیک وہ تلبید بحالت احرام جائز نہیں۔ لانہ کتغطیۃ الراس۔ اب تلبید اگر خوشبودار چیز سے ہو تو دو دم لازم ہوگا ورنہ ایک دم۔ **الجواب**: ابن عمرؓ کی حدیث میں جو تلبید کا ذکر ہے ممکن ہے کہ اس سے تلبید لغوی مراد ہو یعنی اس شعر کو اس طرح مجتمع کرکے رکھے کہ جس سے وہ متفرق نہ ہونے پائے کوئی چیز لگا کر الصاق الشعر مراد نہیں۔ اور قدسی نے جواب دیا کہ حضورؐ نے جو تلبید کیا اسکو جائز حالت پر حمل کرنا واجب ہے وہ ہو الیسیر الذی لا تحصل بہ تغطیۃ الراس۔ اشکال یہ کہ حدیث میں ہے کہ سئل رجل فقال الحاج قال النبی علیہ السلام الشعث التفل الشعث انتشار الشعر۔ اب تلبید سے تو انتشار نہ ہوگا۔ جواب یہ کہ شعث سے ترک زینت مراد ہے اور تلبید زینت نہیں بلکہ وہ انتشار شعر سے جو تکلیف ہوا سکو دفع کرتا ہے۔ کما فی البذل ج۳ ص۸۸ والفتح ج۳ ص۲۱۷ والتعلیق ج۳ ص۱۸۳

لبیک اللّٰهم لبیک: لفظ لبیک کی تعلیل و معنی میں اختلاف ہے کہ سیبویہ اور انکے متبعین نے کہا کہ لبیک تثنیہ ہے کہ جس سے تکثیر مراد ہے۔ اور یونس نے کہا کہ وہ لفظا مفرد ہے اسکے الف اتصال بالضمیر کی وجہ سے یاء ہوگیا۔ اور فراء نے کہا کہ وہ مفعول مطلق کی بناء پر منصوب ہے۔ اصل میں لبًا لک ہے تاکید کیلئے تثنیہ کیا گیا ای البًا بعد البًا اس سے بھی تکثیر یا مبالغہ مراد ہے۔ پھر معنی یہ ہے کہ لبیک ای اتجاہی و قصدی الیک ماخوذ من قولہم داری تلبّ دارک ای تواجہہا۔ یا اسکے معنی محبتی لک من قولہم امرأۃ لبّۃ ای محبۃ۔ یا بمعنی اخلاصی لک من قولہم حبّ لباب ای خالص۔ یا بمعنی انا مقیم علی طاعتک من لبّ الرجل بالمکان اذا قام۔ یا بمعنی قربًا منک من الالباب وہو القرب۔ یا بمعنی اجابۃ بعد اجابۃ او اجابۃ لازمۃ۔ یہی معنی اخیر زیادہ ظاہر و مشہور ہے کیونکہ اللہ نے جو اپنے بیت کے حج کیلئے بلایا محرم اسکا جواب دے رہا ہے تو اب گویا کہ محرم اللہ کے بلانے کے بغیر نہیں گیا بلکہ بلانیکے بعد گیا ہے کہ جس سے محرم کی عظمت ظاہر ہوتی ہے۔ کما قالہ ابن المنیرؒ۔ کما فی العینی ج۴ ص۵۳۲ والفتح ج۳ ص۲۱۵ والبذل ج۳ ص۱۱۲ والتعلیق ج۳ ص۱۸۳۔

بحث الاختلاف فی الزیادۃ علی تلبیۃ النبی ﷺ ۱۲

لا یزید علی ھؤلاء الکلمات :- زیادۃ فی کلمات التلبیہ میں اختلاف ہے چنانچہ ابو یوسف وطحاوی کے نزدیک جو شافعی کا ایک قول ہے کہ جو کلمات تلبیہ حضور ﷺ سے ثابت ہے اسپر زیادہ کرنا مناسب نہیں کما ہو منقول عن مالکؒ فی قول حیث قال اکرہ الزیادۃ فیہا علی تلبیۃ النبی ﷺ بدلیل حدیث ابن عمر رضؓ لا یزید علی ھؤلاء الکلمات۔ متفق علیہ۔ واخرج الطحاوی عن سعد بن ابی وقاص انہ سمع رجلا یقول لبیک ذا المعارج فقال سعد انا لنذو المعارج ہذا کنا نلبی علی عہد النبی ﷺ اب سعد نے زیادۃ کو مکروہ سمجھا قال الطحاوی وبہ نأخذ۔ لیکن امام اعظم واحمد ومالک وثوری واوزاعی ومحمد وغیرہم کے نزدیک جو شافعی کا ایک قول ہے کہ زیادۃ جائز ہے کما ہو قول الجمہور۔ کما روی ابو داؤد وابن ماجہ عن جابر رضؓ قال اھل النبی ﷺ فذکر التلبیۃ قال جابر رضؓ وان الناس یزیدون ذا المعارج ونحوہ من الکلام۔ والنبی ﷺ یسمع فلا یقول لہم شیئا۔ واخرج النسائی وابن ماجہ عن ابی ہریرۃ رضؓ قال کان من تلبیۃ النبی ﷺ لبیک الحق لبیک۔ اس سے زیادۃ ثابت ہوتی ہے۔ وعن نافع ان ابن عمر رضؓ یزید فیہا لبیک لبیک وسعدیک والخیر بیدیک لبیک والرغباء الیک والعمل۔ رواہ مسلم۔ وعن ابن مسعود رضؓ انہ لبی فقال لبیک عدد الحصی والتراب۔ وروی الحاکم عن ابن عباس رضؓ انہ وقف بعرفات فلما قال ﷺ لبیک اللہم لبیک۔ قال ﷺ انما الخیر خیر الآخرۃ وقال ہذا حدیث صحیح وفی الدارقطنی من روایۃ محمد بن سیرین عن یحیی بن سیرین عن انس بن سیرین عن انس بن مالکؓ انہ ﷺ قال لبیک حجا حقا تعبدا ورقا۔ اس حدیث میں عجیب نکتہ یہ ہے کہ اس میں تین بھائی جمع ہوئے جو ایک دوسرے سے روایت کرتا ہے ولا یوجد ہذا فی غیر ہذا الحدیث کما قال العینی۔ **الجواب** اولا جو ابن عمر رضؓ کی حدیث لا یزید میں ابن عمر یہ کہتا ہے کہ میں حضور ﷺ سے لا شریک لک تک کہتے ہوئے سنا اس سے زائد نہیں سنا اس عدم سماع سے عدم ثبوت لازم نہیں آتا خصوصا جبکہ خود ابن عمر رضؓ سے بھی زیادۃ ثابت ہے کما فی حدیث مسلم۔ یا جواب یہ کہ لا شریک لک تک کافی ہے یہی مرتبہ کفایت ہے اس سے عدم جواز زیادہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ مراد یہ کہ اس سے کم نہ کرے۔ کما فی الہدایہ ص۲۱۶ ج۱ لا ینبغی ان یخل بشیء من ہذہ الکلمات۔ اور ابن حجر نے جواب دیا کہ اس حدیث ابن عمر رضؓ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایسا کہتا رہنا افضل ہے۔ لما دوامۃ النبی ﷺ علیہ۔ انہوں کی دلیل ثانی میں حضرت سعد کی بھی یہی مراد ہے اس سے عدم جواز ثابت نہیں ہوتا۔ کما فی العینی ص۵۲۳ ج۴ وفتح ص۲۱۶ ج۳ والبذل ص۱۱۲ ج۳ والتعلیق ص۱۸۴ ج۳

بحث الاختلاف فی تعیین موضع الاحرام مع دفع التعارض فی الروایات ۱۲

وعنہ واستوت بہ ناقتہ قائمۃ اھل :- جس جگہ سے حضور ﷺ نے احرام باندھا اس کی تعیین کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ بعض روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے مسجد ذوالحلیفہ سے احرام باندھا کما فی روایۃ ابن عمر اہل النبی علیہ السلام الا من عند المسجد یعنی ذا الحلیفہ رواہ مسلم۔ اور ابن عمر وانس وابن عباس وجابر کی روایت میں ہے کہ خروج من المسجد کے بعد جب راحلہ پر برابر ہو کر بیٹھ گیا تو احرام باندھا۔ اور جابر رضؓ کی روایت میں ہے کہ جب حضور ﷺ بیداء میں آئے تو احرام باندھا کما روی الترمذی عن جابر رضؓ فلما اتی البیداء احرم۔ اور بیداء ذوالحلیفہ کے سامنے جو اونچی جگہ ہے اسکو کہا جاتا ہے۔ اور بعض روایت میں ہے کہ ذوالحلیفہ کی مسجد میں دو رکعت نماز سے جب فارغ ہوا تو احرام باندھا۔ کما فی روایۃ ابن عباس رضؓ فلما صلی فی مسجد ذی الحلیفہ رکعتین اوجب من مجلسہ فاھل بالحج حین فرغ منہما رواہ ابو داؤد والحاکم من طریق سعید بن جبیر رضؓ وقال سعید من اخذ بقول ابن عباس اھل فی مصلاہ حین فرغ من رکعتیہ۔ اس قسم کی مختلف روایات کی بناء پر تعیین موضع احرام کے متعلق افضلیت کے بارے میں اختلاف ہے ورنہ تمام صورتوں کے جواز پر تو فقہاء کا اتفاق ہے چنانچہ اوزاعی وعطاء وقتادہ نے کہا کہ بیداء سے احرام باندھنا افضل ومستحب ہے۔ کما مر عن جابر رضؓ فلما اتی البیداء احرم رواہ الترمذی۔ اور طحاوی نے کہا کہ حضور ﷺ جس احرام سے حج کیا ابتداء کیا وہ احرام مسجد ذی الحلیفہ میں دو رکعت نماز پڑھنے کے بعد ہے یہی امام اعظم وصاحبین ومالک وشافعی واحمد واصحابہم کی رائے ومذہب ہے کہ عقیب الصلوٰۃ احرام باندھے

یہی افضل ہے کما فی روایۃ ابن عباس رض فلما صلی النبی ع فی مسجد ذی الحلیفہ رکعتین اوجب من مجلسہ فاھل بالحج، کما مر من روایۃ ابی داؤد والحاکم۔ **الجواب** : دراصل مواضع احرام کی تعیین کے متعلق جو مختلف روایات ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص نے اپنے اپنے سماع کے مطابق خبر دیا ہے تو جس نے عقیب الصلوٰۃ احرام باندھنے کو سنا وہ اس کی خبر دیا ہے اور جو اس وقت حاضر نہ تھا یا آواز نہیں سنا اور استواء علی الناقہ کے وقت جو حضورؐ نے لبیک کہتے ہوئے سنا اسکو سن کر کہا کہ بوقت استواء علی الناقہ احرام باندھا ہے ایسا ہی جو اسوقت حاضر نہ تھا پھر آکر حضورؐ سے بیداء میں لبیک کہتے ہوئے سنا تو کہدیا کہ اس جگہ سے احرام باندھا ہے کما فی روایۃ ابن عباس رض عند ابی داؤد والحاکم من طریق سعید بن جبیر رض قلت لابن عباس عجبت لاختلاف اصحاب النبی ع فی اھلالہ وفی ھذا الحدیث فلما صلی فی مسجد ذی الحلیفہ رکعتین اوجب من مجلسہ فاھل بالحج حین فرغ منھما فسمع منہ قوم فحفظوہ ثم رکب فلما استقلت بہ راحلتہ اھل وادرک ذلک منہ قوم لم یشھدوہ فی المرۃ الاولی ثم مضی فلما علا شرف البیداء اھل وادرک ذلک قوم لم یشھدوہ فنقل کل احد ما سمع وانما کان اھلالہ فی مصلاہ۔ اب اس سے صاف معلوم ہوا کہ ایک اخبار دوسرے کے منافی نہیں کیونکہ ہر ایک نے اپنے اپنے سماع کے مطابق خبر دیا ہے لیکن حضورؐ کا اصلی احرام عقیب الصلوٰۃ تھا۔ کما یدل علیہ قولہ انما کان اھلالہ فی مصلاہ یہی ائمہ اربعہ کے قول ہے۔ کما فی العینی ج۴ ص۵۱۹ والفتح ج۴ ص۲۱۸ والتعلیق ج۳ ص۱۸۶

فی حدیث ابن عمر رض تمتع رسول اللہ صلعم :۔ عینی ج۴ ص۵۵۸ ھدایہ اور اسکے حاشیہ ج۱ ص۲۳۷ وعرف الشذی ص۲۱۳ وغیرہ میں ہے کہ حج تین قسم پر ہے۔ اوّل حج افراد یعنی میقات سے صرف حج کا احرام باندھے یا صرف عمرہ کے۔ دوم تمتع یعنی اشہر حج میں اوّلاً عمرہ کے احرام باندھے پھر عمرہ سے فارغ ہونیکے بعد اسی سال حج کا احرام باندھے۔ سوم حج قران اس کی دو صورت ہے۔ اوّل یہ کہ میقات سے حج وعمرہ دونوں کے احرام باندھے ویقول عقیب رکعتی الاحرام اللھم انی ارید الحج والعمرۃ فیسرھما لی وتقبلھما۔ دوم یہ کہ اوّلاً عمرہ کے احرام باندھے پھر عمرہ سے فارغ ہونیکے قبل ای عمرہ کیلئے جا شروط طواف کرنیکے قبل اس میں حج کا احرام کرکے حج کو داخل کرے۔ اور حج قران کرنیوالا کیلئے تین قسم کے تلبیہ جائز ہے۔ لبیک بحجۃ، ولبیک بعمرۃ ولبیک بحجۃ وعمرۃ۔ اور حج تمتع کرنیوالا لبیک بعمرۃ کہے اور حج افراد کرنیوالا لبیک بحج کہے۔ چونکہ صحابہ کرام سے اس بارے میں روایات مختلف ہیں کہ حضورؐ نے حج افراد کیا۔ یا حج تمتع یا حج قران، اس لئے فقہا روائر میں بھی اختلاف ہوگیا۔ یہی منشا نزاع ہے۔ چنانچہ امام احمد کے نزدیک حج تمتع بقیہ دونوں سے افضل ہے۔ بدلیل حدیث ابن عمر رض تمتع رسول اللہ فی حجۃ الوداع بالعمرۃ الی الحج الحدیث۔ متفق علیہ۔ وعن عائشہ رض تمتع رسول اللہ وتمتعنا معہ۔ وعن عمران بن حصین تمتع رسول اللہ وتمتعنا معہ۔ رواہ مسلم۔ اس قسم کی دوسری روایات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ نے حجۃ الوداع میں حج تمتع کیا اور حضورؐ جو کرتے ہیں وہ افضل ہوتا ہے۔ اور مالک وشافعی وغیرہما کے نزدیک حج افراد افضل ہے پھر تمتع پھر قران۔ بدلیل حدیث عائشہ انہ ع اھل بالحج مفردا۔ رواہ مسلم۔ وعن ابن عمر رض انہ ع اھل بالحج وحدہ۔ رواہ مسلم۔ صرف حج کے احرام جو باندھا وہ حج افراد ہے۔ وعن جابر انہ ع افرد الحج۔ لیکن امام اعظم واحناف کے نزدیک حج قران سب سے افضل ہے پھر تمتع پھر افراد وہو قول جماعۃ من الصحابۃ والتابعین وبہ قال الثوری واسحق ومن الشافعیۃ المزنی وابن المنذر وداؤد وتقی الدین السبکی۔ بدلیل ما فی البخاری عن عمر رض قال سمعت النبی ع بوادی العقیق یقول اتانی اللیلۃ آت من ربی عز وجل فقال صل فی ھذا الوادی المبارک رکعتین وقل عمرۃ فی حجۃ۔ اب انبیاء کرام کی خواب جو وحی ہے اس میں منجانب اللہ حج قران کا حکم دیا گیا تو حضورؐ پر اسکا امتثال لازم ہے۔ وعن الصبی بن معبد قال اھللت بالحج والعمرۃ (ای قرنت) فقال عمر رض ھدیت لسنۃ نبیک محمد رواہ ابوداؤد والنسائی۔ اسی قران کو حضرت عمر رض نے حضورؐ کی سنت بتایا لہٰذا وہ افضل

بحث تفاوت الافراد والتمتع والقران مع اختلاف الائمۃ فی الافضلیۃ ۱۲

ہوگا۔ وروی النسائی عن انس رض ان النبی ع اھل بالحج والعمرۃ حین صلی الظہر۔ ہکذا روی البزار عنہ۔ بلکہ انس رض سے جتنے روایت کرنیوالے ہیں سب نے حضور ع کے قارن ہونیکی روایت کئے ہیں۔ چنانچہ انس رض سے سولہ راویوں نے یہی روایت کیا کہ حضور ع قارن تھے۔ وفی صحیح مسلم عن عبد العزیز وحمید ویحیی بن ابی اسحٰق انہم سمعوا انسا رض یقول سمعت النبی ع اھل بہما لبیک عمرۃ وحجا۔ تلبیہ میں حج وعمرہ دونوں کو جمع کرنا صرف قارن ہونے کی علامت ہے۔ کما مر۔ وفی ابی داؤد عن البراء بن عازب رض قال کنت مع علی رض حین امرہ النبی ع علی الیمن وفی آخر الحدیث قال علی رض فاتیت النبی ع فقال لی کیف صنعت قلت اہللت باہلال النبی ع قال فانی سقت الہدی وقرنت۔ اب خود حضور ع نے فرمایا کہ میں حج قران کا احرام باندھا ہوں۔ وروی احمد من حدیث سراقۃ باسناد کلہم ثقات قال وقرن النبی ع فی حجۃ الوداع۔ وروی احمد من حدیث جابر رض ان النبی قرن الحج والعمرۃ فطاف لہما طوافا واحدا۔ وروی ایضا عن ام سلمۃ رض قال سمعت النبی ع یقول اھلوا یا آل محمد بعمرۃ فی حج۔ ذکرہ صاحب الہدایہ۔ یہاں جو حضور ع نے اپنے اہل بیت کو قران کا حکم دیا معلوم ہوا کہ خود بھی قارن تھے۔ لانہ لم یکن لیختار لہم الا ما اختارہ لنفسہ کما قالہ ابن القیم۔ روایات کہاں تک پیش کیا جائے۔ حافظ ابن القیم نے کہا کہ ہم حضور ع کے قارن ہونیکے اس لئے قائل ہوئے کہ یہی قران کچھ اوپر بیس احادیث صحیحہ صریحہ سے ثابت ہے۔ اور جن راویوں نے صراحۃ قران کو روایت کئے وہ یہ ہیں عائشہ رض وابن عمر رض وجابر رض وابن عباس رض وعمر بن الخطاب وعلی وعثمان رض وعمران بن حصین رض وبراء بن عازب رض وحفصہ رض وابو قتادہ رض وعبد اللہ بن ابی اوفی رض وابو طلحہ رض وہرماس بن زیاد وام سلمہ رض وانس رض وسعد بن ابی وقاص رض۔

الجواب: ابن قدامہ نے کہا کہ قران میں چونکہ مشقت زیادہ ہے اس لئے ثواب زیادہ ہوگا لقولہ اجرک علی قدر نصبک۔ امام احمد نے جو حضور ع کے تمتع کے متعلق متعدد احادیث لائے جواب یہ کہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ قرآن مجید کے لغت وصحابہ کے عرف میں لفظ تمتع قران سے عام ہے کما ذکرہ غیر واحد منہم۔ جبکہ لفظ تمتع قران سے عام ہوا تو تمتع سے قران مراد لیا جاسکتا ہے بلکہ یہ کہا جاویگا کہ تمتع سے قران ہی مراد ہے لانہ من اطلاقات القدیمۃ فانہم کانوا یسمون القران تمتعا۔ نیز جواب یہ کہ انہوں نے جو ابن عمر رض سے تمتع کی حدیث ذکر کیا خود انہیں ابن عمر رض سے قران کی روایت بھی ہے کما فی صحیح مسلم عن ابن عمر انہ ع قرن الحج مع العمرۃ وطاف لہما طوافا واحدا بلکہ احمد نے جو عائشہ رض وعمران بن حصین سے تمتع کی روایت لائے ان دونوں حضرات سے قران منقول ہے۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ ان کی روایت میں جو تمتع کا لفظ ہے اس سے قران مراد ہے۔ نیز جواب یہ کہ راوی حضور ع کو لبیک بعمرۃ کہتے ہوئے سنکر یہ زعم کیا کہ حضور ع متمتع تھے حالانکہ یہی قارن کے تلبیہ بھی ہے۔ اور طیبی نے کہا کہ ان تمام احادیث میں تمتع سے تمتع لغوی مراد ہے یعنی عمرہ کیساتھ حج کو ملاکر دونوں کو ایک سفر میں ادا کرکے نفع حاصل کیا کہ ہر ایک کیلئے الگ الگ سفر کرنا نہ پڑا۔ اور مالک وشافعی نے جو حضور ع کے حج افراد کے متعلق احادیث لائے جواب یہ کہ حافظ ابن القیم نے کہا کہ عائشہ وابن عمر وغیرہما کی روایات میں جو افراد بالحج ہے مراد یہ ہے کہ حج کیلئے مستقل احرام باندھا لیکن اصل میں قارن تھے۔ کما مر فی ابتداء البحث۔ یا مراد یہ کہ حج کے اعمال کو مستقل طور پر ادا کیا۔ یا مراد یہ کہ بعد فرضیت الحج حضور ع نے صرف ایک مرتبہ حج ادا کیا بخلاف عمرہ کے کہ عمرہ چار مرتبہ کیا ہے کما مر بحثہ۔ اور حضرت شاہ انور رح نے کہا کہ افراد بالحج سے مراد یہ ہے کہ عمرہ وحج کے درمیان حلال ہونیکے بغیر احرام واحد سے ادا کیا۔ کما فی العرف ص۲۱۴ والفتح ج۳ ص۳۶۰۔ اور بعض احناف نے کہا کہ افراد بالحج کے معنی یہ ہیں کہ حج افراد کو حضور ع نے مشروع قرار دیا۔ یہ مطلب نہیں کہ حضور ع خود مفرد تھے۔ کما فی العرف۔ یا یہ کہ یہ اختلاف روایات حضور ع کے احرام کے متعلق نہیں بلکہ احرام تو احرام القارن تھا صرف تلبیہ کے لفظ میں اختلاف ہے کہ بعض نے لبیک بعمرۃ کہتے ہوئے سن کر حج افراد سمجھا حالانکہ یہ تلبیہ قارن کیلئے بھی جائز ہے کما مر۔ نیز حضرت شاہ صاحب نے کہا کہ قران تو مثبت ہے اور افراد نفی، بوقت تعارض مثبت نفی پر مقدم ہوتا ہے۔ لہٰذا قران مقدم ہے۔ ہذا کلہ فی العینی ج۴ ص۵۵۸ والفتح ج۳ ص۲۵۵ تا ج۳ ص۲۶۱

وبذل المجہود ۹۷/۳ وعرف الشذی ص۱۳۱ والاشعۃ ۲۳۷/۲ مفصلاً والغرض ہہنا ہو التنظیم فی سلک واحد فراجعہا ان شئت۔

بَابُ قِصَّةِ حَجَّةِ الْوِدَاعِ

فی حدیث جابر رض مکث بالمدینۃ تسع سنین لم یحج :- فتح مکہ کے قبل حضورؐ کے حج نہ کرنیکی وجہ تو ظاہر ہے کہ اسوقت حج بقول بعض فرض ہی نہیں ہوا۔ اور اگر فرض ہو بھی لیکن چونکہ اس وقت حضورؐ دوسرے مہتم بالشان کاموں میں مشغول تھے یعنی الحرب باعداء اللہ و اعلاء کلمۃ اللہ میں منہمک تھے اس لئے ادا نہیں کیا۔ یا اس لئے ادا نہیں کیا کہ اس وقت تک مکہ معظمہ فتح نہیں ہوا تھا۔ اور ۸ھ میں جو مکہ مکرمہ فتح ہوا اس سے بھی جو حضورؐ نے حج کو تاخیر کرکے ۹ھ عاشر میں حج کیا۔ بعض نے تو یہ کہا کہ ۸ھ میں حج فرض ہی نہیں ہوا بلکہ ۹ھ میں فرض ہوا تھا اسیوجہ سے ۹ھ میں حج کرنے کیلئے لوگوں کو حکم دیا ہے اور اسی سال حضرت صدیق اکبر رض کو امیر الحاج بناکر بھیجا ہے اور اسی ۹ھ میں حضورؐ خود اس لئے تشریف نہیں لے گئے کہ اسوقت تک مشرکین بھی حاضر ہوتے تھے جسکو صدیق اکبر رض کے ذریعہ سے منع کر دیا گیا تاکہ آئندہ کوئی مشرک اور عریان حاضر نہو۔ لیکن ملا علی قاری وغیرہ نے کہا کہ ۸ھ میں بھی حج فرض تھا چنانچہ اسی سال عتاب بن اسید لوگوں کو لیکر حج بھی کیا اب حضورؐ بعد الفتح نسئی کی وجہ سے حج کو تاخیر کیا ہے۔ یعنی تاخیر الاشہر عن مواضعہا۔ چنانچہ بعض اہل سیر نے کہا کہ جس سال عتاب بن اسید نے حج کیا وہ ذی قعدہ میں واقع ہوا تھا۔ اور صدیق اکبر نے جو ۹ھ میں حج کیا وہ ذی الحجہ میں تھا لیکن مشرکین کی حاضری کیوجہ سے حضورؐ اس سال بھی حج نہیں کیا۔ نیز یہ خیال تھا کہ سب کو ساتھ لیجاکر حج کے احکام کی تعلیم دینگے اس لئے ۱۰ھ میں حج کیا ہے۔ کیونکہ ۹ھ سے حج اپنے اصلی ماہ میں عود کرکے آیا تھا۔ والیہ اشار النبی ﷺ بقولہ ان الزمان قد استدار کہیئتہ یوم خلق السموات والارض۔ ملا علی قاری نے نقل کیا کہ ۱۰ھ عاشر میں حضورؐ کیساتھ تقریباً نوّے ہزار اور بقول بعض ایک سو تیس ہزار صحابہ تھے۔ باقی واللہ اعلم۔ کما فی تعلیق الصبیح ۱۹۱/۳ وبذل المجہود ۱۵۱/۳ وحاشیۃ النسائی ۲۵/۱

قولہ لسنا ننوی الا الحج :- اس کی توجیہ کیمتعلق شیخ ابو الحسن سندھی نے کہا کہ خروج کا مقصد اصلی صرف حج تھا وما وقع الخروج الا لاجل الحج۔ اور جس نے عمرہ کیا کہ عمرہ حج کے تابع تھے اب ان احادیث سے متعارض نہوگا کہ جن میں عائشہ رض وغیرہ کے معتمرہ ہونیکا ذکر ہے۔ یا مراد یہ کہ اہل جاہلیت اشہر الحج میں عمرہ کو ممنوع سمجھتے تھے۔ اسی اعتقاد کے مطابق یہاں فرمارہا ہے کہ لسنا ننوی الا الحج۔ اب لسنا نعرف العمرۃ ما قبل کیلئے تاکید ہے۔ اور حضرت علامہ عثمانی رح نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ اکثر صحابہ نے حج کے احرام باندھا تھا۔ اب مراد یہ کہ ہم نے جس حج کا احرام باندھا اسکے علاوہ اور کوئی چیز نہیں جانتے تھے۔ ہمیں یہ معلوم نہ تھا کہ اشہر الحج میں حج کے احرام و تلبیہ کے بعد حج کو فسخ کرکے عمرہ بنالیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ جب ہم مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے حضورؐ نے ہم کو فسخ الحج الی العمرہ کے حکم دیا فحینئذ ظہر لنا ان ما کنا نعدہ حجا لم یبق حجا بل ہی عمرۃ۔ والی ہذا المعنی یشیر ما فی حدیث ابن عباس رض فامر النبی ﷺ من لم یکن معہ الہدی ان یطوف بالبیت ویحل بعمرۃ فجعل الرجل منہم یقول یا رسول اللہ انما ہوا الحج فیقول النبی علیہ السلام انہ لیس بالحج بل ہی عمرۃ۔ رواہ احمد رح۔ رجالہ ثقات۔ کما فی الفتح ۲۶۳/۳ والبذل ۱۵۲/۳ والتعلیق ۱۹۳/۳۔

فصلی رکعتین :- ان دونوں رکعت کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ مالک رح و شافعی و احمد کے نزدیک بعد الطواف وہ دونوں رکعت سنّت ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث الاعرابی لا الا ان تطوع۔ نماز پنجگانہ کے علاوہ

بحث وجہ تاخیر النبی ﷺ الحج الی العاشر ۱۲

بحث فی شرح قولہ لسنا ننوی الا الحج ۱۲

بحث الاختلاف فی الرکعتین بعد الطواف وحل ہما وما یجب فیہما من الدماء ۱۲

41

سب نمازوں کو تطوع قرار دیا لہٰذا وہ دونوں رکعت بھی تطوع میں شامل ہوگی۔ نیز ابو علی نے کہا کہ اگر وہ دونوں رکعتیں واجب ہوتی تو اسکے ترک سے دم وغیرہ لازم آتا۔ جیسا کہ رمی کے ترک سے لازم آتا ہے۔ جب لازم نہیں آیا معلوم ہوا کہ واجب نہیں۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک جو مالک کا ایک قول ہے کہ رکعتین بعد الطواف واجب ہے۔ لان النبیؐ لما صلاہما تلا، قولہ تعالیٰ واتخذوا من مقام ابراہیم مصلیٰ۔ رواہ احمد والنسائی وغیرہما۔ جب اس صلوٰۃ کے متعلق امر کیا گیا تو یہ واجب ہوگا الا ان یدل دلیل علی ان ذلک امر ندب وکان الثابت بہ الوجوب کما قالہ الزبیدی رح۔ ونقل صاحب الہدایۃ قولہ ویصلی الطائف لکل اسبوع رکعتین۔ یہ امر بھی وجوب کیلئے ہے لکنہ غریب۔ **الجواب**: حدیث اعرابی کے متعلق تو بارہا گذرا ہے کہ وہ منسوخ ہے۔ نیز اس میں تو دوسرے واجبات کا ذکر بھی نہیں ہے کصلوٰۃ الوتر وغیرہا تو کیا وہ سب واجب ہونگے دلیل ثانی کے جواب یہ کہ ارکان بھی واجب ہونیکے باوجود انکے ترک سے دم لازم نہیں آتا ہے ایسا ہی یہ بھی ہوگا۔ نیز جبر بالدم تو اس وقت ہوتا ہے اگر فوت ہونیکے خوف ہو لیکن یہ صلوٰۃ تو موت کے بغیر فوت نہیں ہوتی۔ پھر اسکے متعلق ہدایہ میں ہے کہ فیصلی عند المقام رکعتین او حیث تیسر من المسجد۔ کما فی الہدایہ ص۲۲۲ ج۱ وحاشیتہ۔ والتعلیق ص۱۹۳ ج۳ والفتح ص۲۶۹ ج۳ والاشعۃ ص۳۶ ج۲

فبدأ بالصفا: چونکہ قرآن میں بھی صفا کا ذکر مقدم ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ اس لئے عمل میں بھی مقدم کرنا چاہئے کیونکہ اگرچہ حرف واؤ مطلق جمع کیلئے ہے لیکن امر شرعی میں ترتیب ذکری کے اعتبار ہوتا ہے اور امام نوویؒ نے کہا کہ مالکؒ و شافعی و بلکہ جمہور ائمہ کے نزدیک سعی کیلئے شرط یہ ہے کہ صفا سے شروع کرے۔ لروایۃ النسائی باسناد صحیح ان النبیؐ لما قال ابدأوا بما بدأ اللہ بہ۔ وہکذا قال صاحب الہدایہ انما یبدأ بالصفا۔ لقولہ علیہ السلام ابدأوا بما بدأ اللہ بہ۔ پھر علامہ عینیؒ نے نقل کیا کہ سعی بین الصفا والمروۃ کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ شافعیؒ کے نزدیک جو مالکؒ کا مشہور قول و احمد کے اصح الروایتین ہے کہ وہ سعی رکن ہے کہ جسکے بغیر حج صحیح نہیں وہو قول ابن عمر و عائشہ رض لقولہ علیہ السلام اسعوا فان اللہ کتب علیکم السعی۔ رواہ احمد والدارقطنی۔ اور امام اعظمؒ و احناف و ثوری کے نزدیک جو مالک کے ایک قول بھی ہے کہ سعی رکن نہیں بلکہ واجب ہے لقولہ تعالیٰ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ لفظ لا جناح اباحت کیلئے مستعمل ہے۔ کقولہ تعالیٰ لا جناح علیکم فیما عرضتم بہ۔ اب ظاہر آیت سے جب اباحت ثابت ہوئی تو واجب نہوگا۔ لکنہ ترکناہ فی حکم الایجاب بدلیل الاجماع۔ نیز رکنیت تو صرف دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہے جو یہاں منتفی ہے بلکہ حدیث میں جو اسعوا صیغہ امر ہے وہ خبر واحد ہونے کی بنا پر اس پر وجوب ہی ثابت ہوگا۔ کما قالہ النوویؒ ایضاً۔ **الجواب**: انہوں نے جو حدیث ذکر کیا اولاً تو اسکی سند متکلم فیہ ہے۔ اسکے علاوہ اسمیں جو لفظ کتب ہے اس سے رکنیت ثابت نہوگی بلکہ وہ لفظ تو کبھی استحباب پر بھی دلالت کرتا ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت۔ نیز وہ تو خبر واحد ہے اس سے رکنیت کیسے ثابت ہوگی۔ بلکہ زائد سے زائد وجوب ثابت ہوگا۔ کما فی العینی ص۶۵۸ ج۴ والہدایہ ص۲۲۳ ج۱ وحاشیتہ والتعلیق ص۱۹۴ ج۳ والفتح ص۲۸۰ ج۳۔

لو انی استقبلت من امری ما استدبرت: اسکے معنی کے متعلق شیخ دہلویؒ نے کہا کہ حضورؐ کو پہونچکر ادا عمرہ کرنیکے بعد صحابہ کو حکم دیا کہ جس نے سوق ہدی نہیں کیا یعنی اپنے ساتھ قربانی کے وہ جانور نہیں لایا کہ جسکو ایام نحر میں ذبح کیا جاویگا وہ شخص حج کے احرام کو عمرہ کیلئے بنا کر عمرہ ادا کر کے احرام توڑ کر فسخ حج بعمرہ کرے۔ پھر ایام حج میں حج کے احرام باندھ کر حج ادا کرے اور جو شخص ہدی ساتھ لایا ہو وہ عمرہ کر کے اپنے اسی احرام پر حج ادا کرنے تک باقی رہے اسکے بعد احرام توڑ دے۔ چونکہ خود حضورؐ ہدی لائے تھے اسلئے احرام پر باقی رہا اسکو بعد العمرہ نہیں توڑ سکا اور یہ حکم متعدد وجوہ کی بنا پر صحابہ کرام کو ناگوار معلوم ہوا اول یہ کہ جب حضورؐ خود بحالت احرام رہیں گے تو ترک احرام میں حضورؐ کی متابعت

بحث السعی بین الصفا والمروۃ ۱۲

البحث فی شرح قولہ لو انی استقبلت من امری ۱۲

فوت ہوگی۔ دوم یہ کہ خود صحابہ نے کہا کہ ہمارے اور عرفہ کے درمیان اب صرف پانچ دن رہ گیا ہے لہٰذا احرام توڑ کر عورتوں سے جماع وغیرہ کرنا مناسب نہیں کما فی مسلم وغیرہ عن جابر رضہ۔ سوم یہ کہ زمانۂ جاہلیت میں اشہر الحج میں عمرہ کو افجر الفجور سمجھتے تھے اس لئے بھی صحابہ کو فسخ الحج الی العمرہ کے حکم ناگوار معلوم ہوا۔ جب صحابہ نے اس حکم کو تسلیم کرنے میں تردد کیا تو حضورؐ غضبناک ہوگئے اور فرمایا کہ کیا کروں حکم خداوندی ایسا ہی ہے۔ اگر مجھے آگے معلوم ہوتا کہ احرام توڑنا تم پر ناگوار ہوگا جیسا کہ اب معلوم ہوا تو میں بھی ھدی ساتھ نہ لاتا اور احرام توڑ کر فسخ حج بعمرہ کرتا۔ وہکذا قالہ الزرقانی رح۔ قال الخطابی انما قال ھذا استطابۃ لنفوس اصحابہ لیسلا یجدوا فی انفسہم انہ امرہم بخلاف ما یفعلہ فی نفسہ۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ رح نے کہا کہ چونکہ لوگ ایام الحج میں عمرہ کو افجر الفجور سمجھتے تھے اسکو باطل کرنیکے لئے حکم مذکور صادر فرمایا۔ کما فی الاشعۃ ج ۳ ص ۳۳۸ والفتح ج ۳ ص ۲۷۱ وغیر ذلک من الشروح المعتبرۃ۔

دخلت العمرۃ فی الحج:۔ بقول نووی جمہور علماء کے نزدیک اسکے معنی یہ ہیں کہ اشہر الحج میں عمرہ ادا کرنا جائز ہے اس سے اہل جاہلیت کے اس زعم فاسد کو باطل کرنا ہے کہ وہ لوگ زعم کرتے تھے کہ اشہر الحج میں عمرہ ادا کرنا افجر الفجور میں سے ہے کما فی الصحیحین عن ابن عباس رضہ قال کانوا (ای اہل الجاہلیۃ) یرون العمرۃ فی اشہر الحج من افجر الفجور فی الارض۔ اور بعض نے کہا کہ دخول عمرہ فی الحج کے معنی یہ ہیں کہ فرضیت عمرہ وجوب حج سے ساقط ہے لیکن اشکال یہ کہ عمرہ فرض ہی کب تھا کہ اسکے سقوط کے متعلق کہا جاوے۔ اور بعض نے کہا کہ اس سے جواز القران مراد ہے معنی یہ ہے کہ دخلت افعال العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ ویدل علیہ تشبیک الاصابع۔ اب اشکال یہ کہ اس وقت سوال وجواب میں مناسبت نہ ہوگی۔ اور بعض نے اسکے معنی جواز فسخ الحج الی العمرہ بتایا ہے جسکی تفصیل بحث سابق میں گذری کہ جس نے ھدی ساتھ نہیں لایا وہ حج کے احرام کو عمرہ کا احرام بنا کر پھر عمرہ ادا کر کے احرام توڑ دیوے۔ اسکے بعد حج کا احرام باندھے اسی فسخ الحج الی العمرہ کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ نووی رح نے کہا کہ احمد واہل ظاہر کے نزدیک یہی فسخ الحج الی العمرہ صرف اسی سال کیلئے صحابۂ کرام کیساتھ مختص نہیں بلکہ وہ قیامت تک باقی ہے لہٰذا جو شخص حج کا احرام باندھ کر گیا ہو اور اسکے ساتھ ھدی نہ ہو تو وہ حج کے احرام کو عمرہ کے احرام سے بدل سکتا ہے۔ یہی فسخ الحج الی العمرہ ہے۔ کما فی حدیث جابر فقام سراقۃ بن مالک فقال یا رسول اللہ العامنا ھذا ام لابد فشبک النبیؐ اصابعہ واحدۃ فی الاخری وقال دخلت العمرۃ فی الحج مرتین لا بل لابد ابد۔ رواہ مسلم۔ اسی دخول العمرۃ فی الحج کے معنی فسخ الحج الی العمرہ ہے۔ وفی السنن عن البراء بن عازب خرج النبیؐ واصحابہ فاحرمنا بالحج فلما قدمنا مکۃ قال اجعلوہا عمرۃ۔ فقال الناس یا رسول اللہ قد احرمنا بالحج فکیف نجعلہا عمرۃ قال انظروا ما آمرکم بہ الحدیث۔ اس سے معلوم ہوا کہ فسخ الحج الی العمرۃ نہ کرنے پر حضورؐ غصہ ہوگئے پس سلمہ بن شبیب نے امام احمد رح کو کہا کہ آپکا ہر حکم میرے نزدیک پسندیدہ ہے۔ سوائے ایک کے۔ احمد رح نے کہا کہ وہ کیا ہے تو سلمہ نے کہا کہ آپ جو فسخ الحج الی العمرہ کے قائل ہیں وہ غیر پسند۔ تو احمد رح نے کہا کہ میرے پاس اسکے متعلق گیارہ صحیح احادیث مرفوعہ ہیں کیا میں ان کو تمہارے قول کی وجہ سے چھوڑ دوں؟۔ لیکن امام اعظم و مالک و شافعی وجماہیر سلف وخلف کے نزدیک اگر حج کے احرام باندھے تو اسکو فسخ کر کے عمرہ کا احرام باندھنا جائز نہیں بلکہ فسخ الحج الی العمرہ کا حکم حجۃ الوداع کے سال میں اہل جاہلیت کے یہ زعم کہ اشہر الحج میں عمرہ افجر الفجور ہے۔ اس زعم فاسد کو باطل کرنیکے لئے صرف صحابہ کیواسطے مخصوص حکم تھا۔ بدلیل حدیث ابی ذر رضہ کان المتعۃ (ای الفسخ) فی الحج لاصحاب محمد خاصۃ۔ وہکذا عن ابی ذر رضہ انہ قال لم یکن لاحد بعدنا ان یصیر حجتہ عمرۃ انہا کانت رخصۃ لنا اصحاب محمد۔ رواہ ابو داؤد والنسائی باسناد صحیح وفی ابی داؤد باسناد صحیح عن عثمان رضہ انہ سئل عن متعۃ الحج (ای فسخ الحج الی العمرۃ) فقال کانت لنا لیست لکم۔

بحث معانی قولہ دخلت العمرۃ فی الحج والاختلاف فی جواز فسخ الحج الی العمرۃ ام لا

وفی ابی داؤد والنسائی من حدیث الحارث بن بلال عن ابیہ قلت یا رسول اللہ ارأیت فسخ الحج الی العمرۃ لنا خاصۃ ام للناس عامۃ فقال بل لنا خاصۃ۔ اسی حارث کے متعلق اگرچہ احمد نے کلام کیا ہے کہ انہ لا یعرف۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ حارث ثقات تابعین میں سے ہے اور مقبول الروایۃ ہے **الجواب**: احمدؒ وغیرہ نے جو سراقہ کی حدیث لا یأ کہ حضورؐ نے ہمیشہ کیلئے دخول العمرۃ فی الحج کو بتایا جواب یہ کہ اس سے مراد یہ ہے کہ فعل العمرۃ فی اشہر الحج تا قیامت جائز ہے اب اس سے زعم اہل الجاہلیۃ کو باطل کرنا ہے حیث کانوا یرون العمرۃ فی اشہر الحج من افجر الفجور کما فی الصحیحین عن ابن عباسؓ چونکہ صحابہ بھی جاہلیت کے مطابق عمرہ فی اشہر الحج کو عظیم سمجھتے تھے اسکو رد کرکے جواز عمرہ فی اشہر الحج کو ثابت کرنے کیلئے یہ حکم دیا گیا۔ فسخ الحج الی العمرۃ مراد نہیں چنانچہ خود سراقہ بن مالک کی روایت میں صراحۃً موجود ہے کہ سوال صرف عمرہ کے متعلق ہے نہ فسخ الحج کے متعلق۔ کما فی کتاب الآثار عن محمد بن الحسن عن ابی حنیفۃ عن ابی الزبیر عن جابرؓ قال سأل سراقۃ بن مالک رضؓ یا رسول اللہ اخبرنا عن عمرتنا ھذہ العامنا ھذا ام للابد فقال للابد۔ اور دلیل ثانی میں جو حضورؐ کے غصہ ہونے کی متعلق ہے اسکا جواب بھی یہی ہے کہ قدیمی اعتقاد جاہلیت کے مطابق جب صحابہ کرام اشہر الحج میں عمرہ ادا کرنے سے کچھ انکار سا کیا۔ حالانکہ حضورؐ اس زعم فاسد کو باطل کرنا چاہتے تھے۔ اسپر حضورؐ کو غصہ آگیا تھا۔ ایسا ہی احمدؒ نے جو کہا کہ میرے پاس اسکے متعلق گیارہ احادیث ہیں وہاں بھی یہی مراد ہے کہ ان کے نفوس میں جو زعم جاہلیت راسخ و مستحکم ہو گئے تھے اسکو رد کرکے حکم شرع جو جواز العمرۃ فی اشہر الحج ہے اسکو مستقر و ثابت کردے کما مر مرارًا۔ ہکذا فی فتح الملہم ص۲۶۴ ج۳ والبذل ص۱۵۲ ج۳ والتعلیق ص۱۹۵ ج۳

انی المزدلفۃ فصلی بہا المغرب والعشاء باذان واحد واقامتین:۔ مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء تو اجماعی مسئلہ ہے لیکن اس کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مالکؒ کے نزدیک دو اذان و دو اقامت سے جمع کریگا یعنی ہر ایک کیلئے ایک اذان و ایک اقامت ہے لہٰذا مغرب و عشاء کیلئے دو اذان و دو اقامت ہوگی و استدل مالک بفعل ابن مسعودؓ اخرجہ احمد والبخاری فلما اتی (ای ابن مسعودؓ) جمعًا (ای المزدلفۃ) اذن واقام فصلی المغرب ثلاثًا ثم تعشّی ثم اذن و اقام فصلی العشاء رکعتین۔ اور احمدؒ کے نزدیک جو شافعی کے قول صحیح بھی ہے کہ اذان واحد و اقامتین سے جمع کرے کما فی حدیث جابرؓ حتی اتی المزدلفۃ فصلی بہا المغرب والعشاء باذان واحد واقامتین الحدیث رواہ مسلم۔ لیکن امام اعظم و ابو یوسف اور احناف کے نزدیک مغرب کیلئے تو اذان و اقامت ہے عشاء کیلئے نہ اذان ہے اور نہ اقامت۔ تو اذان واحد و اقامۃ واحدۃ سے جمع کرے۔ لحدیث اشعث بن ابی الشعثاء عن ابیہ قال اقبلت مع ابن عمرؓ من عرفات الی المزدلفۃ فامرانا فاذن واقام فصلی بنا المغرب ثم انتفت الینا فقال الصلوٰۃ فصلی بنا العشاء رکعتین فقیل لہ فی ذلک فقال صلیت مع النبی ﷺ ھکذا۔ رواہ ابو داؤد۔ واخرج الطبرانی عن ابی ایوب الانصاری انہ ﷺ جمع بین المغرب والعشاء باقامۃ واحدۃ۔ وفی صحیح مسلم عن سعید بن جبیرؓ قال افضنا مع ابن عمرؓ فلما بلغنا جمعًا صلی بنا المغرب ثلاثا والعشاء رکعتین باقامۃ واحدۃ۔ فلما انصرف قال ابن عمرؓ ھکذا صلی بنا النبی ﷺ فی ھذا المکان

الجواب: مالک نے جو ابن مسعودؓ کے فعل سے استدلال کیا وہ احادیث مرفوعہ صحیحہ کے مقابلہ میں حجت نہیں اور ان کے لئے اس بارے میں کوئی حدیث مرفوع بھی نہیں ہے۔ کما قالہ ابن عبد البر۔ اور جن روایات میں اقامتین ای عشار کیلئے بھی اقامت کے ذکر ہے یہ اس صورت پر محمول ہے کہ بعض صحابہ جو نماز مغرب کے بعد بعض کاموں میں مشغول ہو گئے مثلاً اونٹ بٹھلانا۔ کما فی روایۃ اسامہؓ ثم اناخ کل انسان بعیرہ۔ ایسا ہی شام کا طعام تناول کرنا۔ کما فی روایۃ ابن ابی شیبۃ فلما اتی جمعًا اذن واقام فصلی المغرب ثم تعشّی۔ اس قسم کے کاموں کی بنا پر نماز مغرب و عشاء کے درمیان فصل ہو گیا تھا۔ اس لئے عشار کے واسطے مستقل اقامت کہی گئی۔ حاصل یہ کہ اگر دونوں نمازوں کو متصلاً

بحث الاختلاف فی کیفیۃ الجمع بین الصلوٰتین بالمزدلفۃ ھل ھو باذان واقامۃ او باذانین واقامتین ۱۲

پڑھا جاوے تو اقامۃ واحدۃ کافی ہے اور اگر درمیان میں فصل ہو جاوے تو الگ الگ طور پر نماز کیلئے اقامت کہے۔ اب احادیث میں تطبیق بھی ہو گئی چنانچہ ہمیشہ الجواب کے ذریعہ سے جو ان کے دلائل کی جوابات دیئے جاتی ہیں ساتھ احادیث متعارضہ میں تطبیق بھی ہوتی ہے۔ ھذا کلہ فی العینی ج۴ ص۶۸۶ و فتح الملہم ج۳ ص۲۸۸ و بذل المجہود ج۳ ص۱۵۶ و التعلیق ج۳ ص۲۲۵۔

فرماھا بسبع حصیات : صاحب فتح الملہم نے فتاوی قاضی خان سے نقل کیا کہ امام اعظم و محمد کے نزدیک تمام رمی جمار راکبًا افضل ہے۔ کیونکہ جابر رض کی حدیث طویل میں ہے کہ ثم رکب القصواء و فیہ فرماہا بسبع حصیات۔ تو راکبًا رمی کرنا ثابت ہوا۔ لیکن بقول صاحب البحر افضل صورت جو قول ابو یوسف ہے اسکو اختیار کرتے ہوئے صاحب کنز نے کہا کہ کل رمی بعدہٗ رمی فارمہ ماشیًا و الا فراکبًا۔ یعنی جس رمی کے بعد رمی ہے تو ماشیًا رمی کرو اور اگر آخری رمی ہو جسکے بعد رمی نہیں ہے تو راکبًا رمی کرو۔ اب ماشیًا رمی کرنا اس لئے افضل ہے۔ کہ یہی رمی ماشیًا اقرب الی التضرع والتواضع ہے۔ نیز چونکہ عامۃ المسلمین بحالت مشی ہیں اس لئے اس میں راکبًا رمی کرنے سے کسیکو تکلیف بھی پہونچ سکتی ہے اس لئے بھی ماشیًا افضل ہے اور آخری رمی اس لئے راکبًا افضل ہے کہ آخری رمی کے بعد عادۃً لوگ مکہ شریف کی طرف جاتے ہیں واکثر لوگ اس وقت راکب ہوتے ہیں اس سے کسیکو تکلیف بھی نہ ہوگی۔ پھر اتباع النبی ع کی فضیلت بھی ملے گی۔ چنانچہ امام ابو یوسف رح جب مرض الموت میں تھے اس وقت ابراہیم بن الجراح (الذی ہو من اکبر تلامذۃ عطاء و کان عالمًا بالمناسک) انکے پاس گئے اس وقت ابو یوسف رح پر بیہوشی طاری تھی آنکھ کھول کر جب ابراہیم کو دیکھا تو فرمایا کہ ای ابراھیم، راکبًا رمی افضل ہے یا ماشیًا۔ تو ابراہیم نے کہا کہ ماشیًا افضل ہے۔ ابو یوسف نے کہا کہ غلط ہے۔ پھر ابراہیم نے کہا کہ راکبًا افضل ہے کہا کہ یہ بھی غلط ہے تو خود ابو یوسف نے کہا کہ کل رمی بعدہٗ رمی یرمیھا ماشیًا۔ و کل رمی لیس بعدہٗ رمی یرمیھا راکبًا۔ ابراہیم نے کہا کہ میں وہاں سے نکل کر دروازہ تک ہی آئے کہ ابو یوسف کے انتقال پر انکے اہل خانہ رونے لگے۔ تو ابراہیم نے کہا کہ اگر مذاکرۃ العلم سے کوئی چیز زیادہ افضل ہوتی تو ابو یوسف اس حالت ندامت وحسرت میں اس میں مشغول ہوتے۔ معلوم ہوا کہ مذاکرۃ العلم ہی سب سے افضل ہے (ہم جیسے غافل طلبہ کی عبرت کیلئے یہی کافی ہے)

الجواب : حضور نے جو راکبًا رمی کیا وہ دوسرے عوارض کی بنا پر تھی۔ یعنی صحابہ کرام کو اپنے فعل دکھلا کر تعلیم دینا مراد ہے پھر اس رمی جمار کی حکمت کے متعلق غزالی نے فرمایا کہ اس میں عقل و نفس کے کسی قسم کے حظ کے بغیر انقیادًا للامر و اظہارًا للعبودیت اور مجرد امتثال کی بنا پر کرنا چاہئے۔ اور زبیدی نے شرح احیاء میں کہا کہ حکم رمی کو جو امر تعبدی بتایا گیا، یہی عارفین کی کتابوں میں ہے۔ اگر کسیکو یہ خطرہ لاحق ہو کہ شیطان تو ابراہیم ع کے سامنے ظاہر ہوا اس لئے رمی جمار کیا ہمارے سامنے تو ظاہر نہیں ہو رہا تو جواب یہ کہ یہ بھی القاء شیطانی ہے تاکہ رمی میں فتور و قصور ڈالدے۔ زور سے رمی کر کے اسکو دفع کرنا چاہئے۔ کیونکہ اگرچہ ظاہرًا عقبہ کی طرف رمی ہو رہا ہے لیکن یہ حقیقۃً شیطان کے چہرہ پر واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ شیطان کی ذلت وخواری صرف امتثال امر اللہ سے ہوتی ہے۔ ہکذا فی فتح الملہم ج۳ ص۲۹۲ و حاشیۃ الکنز ص۸۰

فصلی بمکۃ الظھر :- حافظ ابن القیم نے کہا کہ یوم النحر کے دن حضور ظہر کی نماز کہاں پڑھا اسکے متعلق مختلف روایات ہیں۔ چنانچہ عن ابن عمر رض انہ ع افاض یوم النحر ثم رجع فصلی الظہر بمنیٰ کما فی الصحیحین۔ لیکن جابر رض کی حدیث طویل میں ہے کہ ثم رکب النبی ع فافاض الی البیت فصلی بمکۃ الظہر رواہ مسلم۔ کذا قالت عائشہ رض انہ ع صلی الظہر بمکۃ۔ اب ابن عمر رض کی روایت میں صلوٰۃ الظہر بمنیٰ کا ذکر ہے۔ اور جابر رض و عائشہ رض کی روایت میں صلوٰۃ الظہر بمکۃ کا ذکر ہے۔ اس تعارض کے دفعیہ کیلئے دو صورت اختیار کی گئی۔ اول ترجیح کی صورت چنانچہ ابو محمد بن حزم اور ایک جماعت نے کہا کہ جابر و عائشہ رض سے جو صلوٰۃ الظہر بمکۃ مروی ہے وہ اولیٰ بالاتباع ہے اور ابن عمر رض کی روایت سے زیادہ راجح ہے۔ کیونکہ صلوٰۃ الظہر بمکۃ کے راوی دو ہیں ای جابر رض و عائشہ رض اور صلوٰۃ الظہر بمنیٰ کے راوی صرف ایک ای ابن عمر رض۔ و ھما اولیٰ من الواحد۔ نیز عائشہ رض

باعتبار قرب و اختصاص و مزیت کے اخص الناس بالنبی ہے اس لئے بھی اُن کا قول زیادہ معتبر ہوگا۔ نیز حضورؐ کے حجۃ الوداع کے متعلق جابر رضؓ کا سیاق اتم و اکمل ہے حیث حفظ القصۃ وضبطہا حتی ضبط من جزئیاتہا مالا یتعلق بالمناسک کنزول النبیؐ لیلۃ جمع فی الطریق فقضیٰ حاجتہ۔ لہٰذا وہ جابر رضؓ حضورؐ کے مکان صلوٰۃ کو بھی بطریق اولیٰ ضبط کریگا۔ اور بعض علماء نے قول ابن عمر رضؓ صلوٰۃ الظہر بمنیٰ کو ترجیح دی ہے کہ اگر حضورؐ مکہ میں ظہر کی نماز پڑھتے تو صحابۂ کرام منیٰ میں ظہر کی نماز نہ پڑھتے۔ اور منیٰ میں نماز پڑھانے کیلئے کسیکو نائب بنانا بھی ثابت نہیں۔ نیز حدیث جابر رضؓ کو تو صرف مسلم نے روایت کیا اور حدیث عائشہ رضؓ وقت طواف کے بارے میں مضطرب ہے کہ طاف نہاراً او آخر الطواف الی اللیل او افاض من آخر یومہ۔ لہٰذا ابن عمر رضؓ کی حدیث راجح ہے کیونکہ وہ صحیحین کے متفق علیہ روایت ہے۔ نیز اس کی تمام رُواۃ ثقات حفاظ و مشاہیر ہیں۔

صورت دوم یہ کہ بعض نے تطبیق کی صورت اختیار کئے ہیں۔ چنانچہ نووی رحؒ نے اپنے مذہب کیمطابق کہا کہ یہ بھی احتمال ہے کہ حضورؐ مکہ شریف میں اوّل وقت کے اندر ظہر کی نماز ادا کیا پھر منیٰ میں جاکر صحابہ کو لے کر انکے تقاضا پر دوبارہ اعادہ کیا تو اس وقت صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل ہوگی جو عند الشوافع جائز ہے۔ اور ملا علی قاری نے کہا کہ حضورؐ کے اس فعل کو اس مختلف الجواز صورت پر نہیں حمل کیا جائیگا بلکہ یہی کہا جاویگا کہ حضورؐ مکہ میں بوقت ظہر دراصل طواف کی دو رکعت ادا کیا تھا جسکو بعض نے صلوٰۃ الظہر سمجھ لیا اور منیٰ میں جاکر صحابہ کو لے کر ظہر کی نماز ادا کیا۔ اور حضرت شاہ انور رحؒ نے کہا کہ حضورؐ تو مکہ میں ظہر پڑھ کر آئے تھے پھر منیٰ میں مقتدی بن کر نماز پڑھا ہو۔ ہٰذا الاحتمال قد ذکرہ القاری ایضاً فی المرقاۃ۔ ہٰذا کلہ فی الفتح ج۳ ص۲۹۲ والبنایہ ج۴ ص۱۵۹ والتعلیق ج۲ ص۲۰۲

وفی حدیث عائشۃ رضؓ ان اعتمر مکان عمرتی من التنعیم:۔ تنعیم وہ جگہ ہے کہ جو مکہ سے دو میل یا تین میل دور ہے۔ حل کے تمام مکانوں میں سے یہی اقرب الی المکہ ہے۔ آفاقی کیلئے تو میقات متعین ہے اہل مکہ کے حج کیلئے میقات حرم ہے وہ مکی ہو یا آفاقی ہو کر مکہ میں مقیم ہو۔ اور اہل مکہ کے عمرہ کے میقات کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ طحاوی ج۱ ص۴۲۶ میں بعض قوم سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے عمرہ کیلئے میقات خاص کر کے مقام تنعیم ہے۔ کما فی روایۃ عائشۃ رضؓ بعبد الرحمن ابن ابی بکر وامرنی ان اعتمر مکان عمرتی من التنعیم الحدیث متفق علیہ۔ یہاں تنعیم کو خاص کر کے میقات قرار دیا۔ لیکن امام اعظمؒ وصاحبین و شافعی کے نزدیک اہل مکہ کے عمرہ کیلئے میقات حل ہے حل کے جس جگہ سے بھی عمرہ کا احرام باندھ کر آوے کافی ہے۔ حل کے مقام تنعیم و دوسرے مقام اس میں برابر ہے جسکے لئے طحاوی نے خود عائشہ رضؓ ہی کی حدیث پیش کیا کہ انہا قالت دخل علیّ النبیؐ وانا ابکی فقال ما ذاک۔ وفی آخر الحدیث فامر عبد الرحمن بن ابی بکر رضؓ فقال احمل اختک فاخرجہا من الحرم قالت واللہ ما ذکر النبیؐ الحجۃ عنہ ولا التنعیم فلتہل بعمرۃ فکان اقربنا من الحرم التنعیم فاہلت بعمرۃ۔ رواہ الطحاوی۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ احرام عمرہ کیلئے صرف حل کی طرف گئے تھے کوئی خاص معین جگہ مراد نہیں چونکہ تنعیم اقرب تھا اس لئے وہاں سے احرام باندھ کر آیا۔ باقی تنعیم کی متعلق چونکہ صراحۃً حدیث ہے اس لئے وہ افضل ہوگا۔ کما قالہ صاحب الہدایہ۔ ورنہ تمام حل اسکے لئے برابر ہے **الجواب**: عائشہ رضؓ کی حدیث مذکور سے جسکو طحاوی نے روایت کیا، ان احادیث کا جواب بھی ہوگیا کہ جن میں تنعیم کے ذکر ہے کہ تنعیم کے نام لینا غالباً اس لئے ہے کہ وہ اقرب تھا بلکہ عائشہ رضؓ سے تو یہی مروی ہے کہ حضورؐ نے عمرتہ تنعیم کسی جگہ کے نام نہیں لیا بلکہ اخراج من الحرم کیمتعلق فرمایا ہے۔ کما فی العینی ج۴ ص۱۶ والطحاوی ج۱ ص۴۲۶ والہدایہ ج۱ ص۲۱۶

فانطلقوا طوافاً واحداً:۔ قارن حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھا کما مر تفصیلہ۔ اس قارن پر احناف کے نزدیک چار طواف ہے۔ طواف قدوم جو سُنّت ہے۔ اور طواف عمرہ و طواف زیارت جو فرض، اور طواف وِداع جو واجب ہے۔ لیکن شوافع، موالک و حنابلہ کے نزدیک تین طواف، طواف قدوم اور طواف وداع اور حج و عمرہ کیلئے ایک طواف، تو وہ حضرات تداخل بین طواف الحج والعمرہ کے قائل ہیں لہٰذا انہوں کے نزدیک قارن

بحث الاختلاف فی احرام العمرۃ لاہل مکۃ ۱۲

بحث الاختلاف فی الشوط فی طواف القارن ۱۲

حج وعمرہ کیلئے ایک ہی طواف کریگا۔ کما فی حدیث عائشہ رض واما الذین جمعوا بین الحج والعمرۃ فانما طافوا طوافا واحدا متفق علیہ۔ وعن جابر رض وابن عمر رض وابن عباس رض ان النبی ع لم یطف ہو واصحابہ بین الصفا والمروۃ الا طوافا واحدا لعمرتہم وحجتہم، رواہ ابن ماجہ۔ واخرج الدارقطنی عن ابن عباس رض ان النبی ع طاف طوافا واحدا فی حجتہ وعمرتہ۔ وقد اخرج الترمذی عن جابر رض مثل ذلک۔ یہی ایک طواف کرنا مالک وشافعی واحمد واسحق وداؤد کا مذہب ہے کما ہو محکی عن ابن عمر رض وجابر وعائشہ۔ لیکن امام اعظم واحناف وثوری وابن ابی لیلیٰ ودونوں حماد واسود ابن یزید واوزاعی ونخعی ومجاہد وغیرہم کے نزدیک قارن حج وعمرہ کیلئے الگ الگ دو مرتبہ طواف ودو مرتبہ سعی کرے۔ کما ہو مروی عن عمر وعلی والحسن والحسین وابن مسعود رض۔ کہ جسکے لئے دلائل کثیرہ میں سے بطور نمونہ چند یہ ہیں۔ روی مجاہد عن ابن عمر رض انہ جمع بین الحج والعمرۃ وطاف لہما طوافین۔ وسعی لہما سعیین۔ وقال ہکذا رایت النبی ع یصنع کما صنعت وعن علی رض انہ جمع بینہما وفعل ذلک (ای الطوافین والسعیین) ثم قال ہکذا رایت النبی ع۔ کما فی العینی ص۵۴۷ ج۴۔ واخرج محمد بن الحسن فی کتاب الآثار اخبرنا ابو حنیفہ عن منصور عن النخعی عن ابی نصر عن علی رض قال اذا اہللت بالحج والعمرۃ فطف لہما طوافین واسع لہما سعیین۔ منصور نے کہا کہ مجاہد جو ایک طواف کا فتویٰ دیتے تھے یہ حدیث سن کر دو طواف کا فتویٰ دینے لگے۔ وہ اگرچہ علی رض پر موقوف ہے لیکن وہ حکماً مرفوع ہے۔ واخرج الدارقطنی عن عمران بن حصین ان النبی ع طاف طوافین وسعی سعیین۔ واخرج ابن ابی شیبۃ عن زیاد بن مالک رض ان علیا وابن مسعود قالا فی القرآن یطوف طوافین ویسعی سعیین۔ ہکذا رواہ الطحاوی ایضاً **الجواب**: جن روایات میں بظاہر قارن کیلئے حج وعمرہ کیواسطے تداخل کرکے ایک طواف کرنیکا ذکر ہے۔ جواب یہ کہ مراد یہ ہے کہ رجوع من منیٰ کے بعد حج کیلئے ایک طواف کیا تداخل کرنا مراد نہیں کیونکہ اسکے قبل عمرہ کیلئے طواف کیا گیا تھا۔ کما فی حاشیۃ الترمذی ص۱۱۴ ج۱ یا اس تداخل سے مراد یہ ہے کہ طواف قدوم کو طواف عمرہ میں تداخل کرکے دونوں کیلئے ایک طواف کیا جیسا کہ ابن عمر رض کی وہ روایت جو صحیحین میں ہے کہ قدم مکۃ فطاف لہما طوافا واحدا۔ اس قسم کے اکثر طرق کے سیاق سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ تداخل طواف القدوم فی طواف العمرۃ ہوا ہے کیونکہ اس روایت میں قدوم مکہ کے بعد فطاف لہما طوافا واحدا کہا گیا کما اشار الیہ الطحاوی والشیخ السندی۔ اس لئے کہ حج میں طواف قدوم کے وضع تحیۃ بیت اللہ کیلئے ہے اور اگر آفاقی نے قدوم مکہ کے بعد طواف عمرہ کیا ہو تو اسکے ضمن میں مضمون تحیہ بھی ادا ہو سکتا ہے۔ وہذا کما قال فقہاؤنا ان اداء الفرض او غیرہ ینوب عن تحیۃ المسجد۔ جیسا کہ بعض نے فتویٰ دیا کہ عرفہ کے دن اگر قضاء یا نذر یا کفارہ کا روزہ رکھ کر صوم عن یوم عرفہ کی بھی نیت کرے تو صحیح ہوگا۔ ہکذا فی العینی ص۵۴۶ ج۴ وفتح الملہم ص۲۵۰ ج۳ والبذل ص۱۲۶ ج۳ والطحاوی ص۴۰۲ ج۱ وعرف الشذی ص۲۳۵ والتعلیق ص۲۰۲ ج۳ وحاشیۃ الترمذی ص۱۱۴ ج۱۔ اور اگرچہ عائشہ وابن عمر وغیرہما کی حدیث تعدد سعی سے ساکت ہے۔ لیکن علی رض وابن مسعود رض کی احادیث میں صراحۃً تعدد سعی کا ذکر ہے۔ کما مر فی الدلائل۔ لہٰذا وہ ہی معتبر ہوگا۔ کما فی الفتح ص۲۵۲ ج۳ مفصلاً ومدللاً۔

باب دخول مکۃ والطواف

فی حدیث ابن عمر رض الا الرکنین الیمانیین:۔ واضح ہو کہ رکن بمعنی جانب کے ہے والمراد ہہنا ہو ملتقی الجدارین من الخارج۔ کعبہ شریف کے چار ارکان ہیں۔ رکن اسود، رکن یمانی۔ ان دونوں کو تغلیباً یمانیین کہہ جاتا ہے۔ اور رکن شامی ورکن عراقی کو شامیین کہا جاتا ہے جسکے متعلق کتب تواریخ میں ہے کہ جب قریش نے بناء بیت کے لئے

بحث تفصیل ارکان الاربعۃ للبیت مع الاختلاف فی استیلامہا ۱۲

چندہ کیا تو چندہ کم ہونے کی بنا پر انہوں نے قواعد ابراہیمی پر بنا نہیں کیا بلکہ رکنین شامیین کی جانب کچھ حصہ کو الگ چھوڑ کر بنا کیا۔ اب یہ رکنین شامیین جدار شرقی وغربی کے درمیان میں واقع ہوا ہے چنانچہ اس چھوڑا ہوا جگہ کو حطیم کہا جاتا ہے۔ پھر عبداللہ بن زبیر رضؓ نے اپنے دور خلافت میں اس چھوڑا ہوا مقام کو شامل کر کے قواعد ابراہیمی پر بنا کیا تھا چونکہ ابن الزبیر رضؓ کی اس جدید بنا کی وجہ سے سب دیوار قواعد ابراہیمی پر آگئے تھے اس لئے وہ ارکان اربعہ کا استیلام کرتے تھے۔ کما اخرج الازرقی ان ابن الزبیر لما فرغ من بناء البیت وادخل فیہ ما خرج منہ ورد الرکنین علی قواعد ابراہیم خرج الی التنعیم واعتمر وطاف بالبیت واستلم الارکان الاربعۃ فلم یزل البیت علی بناء ابن الزبیر انوا طاف الطائف استلم الارکان جمیعا حتی قتل ابن الزبیر رضؓ۔ پھر حجاج ابن یوسف نے قواعد قریش پر بنا کیا کہ جسمیں حطیم کو چھوڑا گیا تھا جو ابتک ہے۔ اور ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا کہ استلام جمیع ارکان جابر وانس وحسن وحسین وسوید بن غفلہ سے بھی ثابت ہے چنانچہ معاویہ رضؓ کہتے تھے کہ لیس شئی من البیت مہجورا۔ لیکن نووی رحؒ نے کہا کہ استحباب استیلام رکنین الیمانیین پر تمام امت محمدیہ کا اجماع ہے اور جمہور امت اس پر متفق ہیں کہ رکنین شامیین کی استیلام نہیں کیا جائیگا لحدیث ابن عمر رضؓ قال لم ار النبی ﷺ یستلم من البیت الا الرکنین الیمانیین۔ متفق علیہ۔ چنانچہ قاضی ابو الطیب نے بھی کہا کہ ائمہ الامصار وفقہاء کرام کے اس پر اجماع ہے کہ رکنین شامیین کے استیلام نہیں کیا جائیگا اس میں جو بعض صحابہ وتابعین کے اختلاف تھے وہ منقطع ہو کر اب عدم استیلام شامیین پر اجماع ہو گیا ہے۔ پھر رکنین یمانیین کے رکن اسود میں چونکہ حجر اسود ہے اور وہ قواعد ابراہیم پر بھی ہے اسلئے اس کی تقبیل واستیلام دونوں ہوگا اور رکن یمانی چونکہ قواعد ابراہیم پر ہے اس لئے صرف اس کا استیلام ہوگا کما ہو عند الجمہور۔ **الجواب**: یہ جو کہا گیا کہ لیس شئی من البیت مہجورا۔ شافعی رحؒ نے اسکا جواب دیا کہ جب ہم بیت اللہ کے طواف کر رہے ہیں تو رکنین شامیین کے ترک استیلام بجرا للبیت کے طور پر نہیں کئے ہیں۔ ورنہ طواف کیسے کر رہے ہیں۔ لیکن کسی چیز کے فعل وترک میں اتباع سنت کرنا مراد ہے۔ اب اگر شامیین کے ترک استلام سے ہجر بیت لازم آتا ہو تو بین الارکان کے ترک سے بھی ہجر لازم آویگا۔ حالانکہ کوئی بھی اسکا قائل نہیں۔ کما فی البذل ج ۱ ص ۱۱ والفتح ج ۳ ص ۳۲۱ والتعلیق ج ۳ ص ۲۱۰ والعینی ج ۴ ص ۳۶۲ والعرف

وعنہ طاف بالبیت علی بعیر:۔ طواف راکبا کے متعلق شافعی رحؒ نے کہا کہ طواف الرجل بالبیت وبین الصفا والمروۃ راکبا بغیر عذر مکروہ۔ ایسا ہی امام اعظم ومالک نے بھی بغیر عذر طواف راکبا کو مکروہ بتائے ہیں چنانچہ لباب المناسک وغیرہ میں حنفیہ کا مذہب یہی نقل کیا۔ کہ جسکو قدرت ہو اس کیلئے مشی فی الطواف واجب ہے۔ وعلی ہذا نص المشائخ وہو کلام محمد رحؒ۔ کیونکہ اسی مشی فی الطواف سے خشوع وخضوع زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ اب اگر کسی نے راکبا طواف کیا یا کسی کے مونڈھے پر محمولا یا سرین یا پہلو یا پشت پر گھسیٹتے ہوئے طواف اگر بلا عذر کیا ہو تو جب تک مکہ میں ہے اعادہ لازم یا دم لازم ہے لترکہ الواجب۔ اور اگر کسی عذر کی بنا پر طواف راکبا وغیرہ کیا تو دم وغیرہ لازم نہیں۔ کما فی سائر الواجبات۔ اور اب حضورؐ نے جو طواف راکبا کیا ہے اسکا سبب یا تو یہ ہے کہ حضورؐ کی طبیعت علیل تھی کما فی روایۃ ابن عباس رضؓ انہ ﷺ قدم مکۃ وہو یشتکی فطاف علی راحلتہ۔ رواہ ابو داؤد۔ یا وجہ یہ ہے کہ چونکہ ہجوم بہت زیادہ تھا اس لئے سب لوگ حضورؐ کے افعال حج دیکھنے اور مسئلہ پوچھنے اسوجہ سے طواف راکبا کیا ہو کما فی روایۃ جابر رضؓ انہ ﷺ طاف راکبا لیراہ الناس ویسألوہ۔ ممکن ہے کہ مذکورہ دونوں امر طواف راکبا کیلئے وجہ ہو۔ یا ممکن ہے کہ حضورؐ کی راحلہ میں یہ اطمینان تھا کہ وہ حرم محترم کو لوث نہیں کریگا۔ وحینئذ کرامۃ لہ فلا یقاس علیہ غیرہ۔ اور جس طواف کے متعلق ہے کہ حضورؐ نے راکبا طواف کیا، ظاہر یہ کہ وہ طواف زیارت ہے جو دس تاریخ کو ہوتا ہے۔ نہ طواف قدوم ونہ طواف عمرہ ونہ طواف صدر۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود ج ۱ ص ۱۴۱ والتعلیق ج ۳ ص ۲۱۱ وعرف الشذی ص ۲۲۳ والترمذی ج ۱ ص ۱۰۶ وحاشیتہ والفتح ج ۳ ص ۳۲۲۔

طواف راکبا

الفصل الثانی :۔ فی حدیث المهاجر فلم نکن نفعلہٗ (ای رفع الید عند رؤیۃ البیت فی الدعاء) ملا علی قاریؒ نے طیبی سے نقل کیا کہ مالکؒ کے نزدیک رؤیۃ البیت کے وقت دعا میں رفع الیدین نکرے لحدیث المہاجر المکیؓ قال سئل جابر رضؓ عن الرجل یرالبیت یرفع یدیہ قال قد حججنا مع النبیؐ فلم نکن نفعلہٗ۔ رواہ الترمذی وابوداؤد۔ لیکن بقول صحیح امام اعظمؒ و احمد و ثوریؒ کے نزدیک جبکہ بیت اللہ کو دیکھے یا اس محل میں پہونچے جہاں سے رؤیۃ بیت ہوتی ہو تو رفع یدین سنت ہے۔ کما استدلہ الشافعی عن ابن جریج ان النبیؐ کان اذا رأی البیت رفع یدیہ وقال اللھم زد ھذا البیت تشریفاً وتعظیماً وتکریماً۔ الحدیث۔ وروی الطحاوی عن ابن عباس رضؓ انہ قال ترفع الایدی فی سبع مواطن فی افتتاح الصلوٰۃ وعند البیت ای عند رؤیۃ البیت وعلی الصفا والمروۃ وبعرفات ومزدلفۃ وعند الجمرتین۔ **الجواب** : انہوں نے جو جابر رضؓ کی حدیث ذکر کیا کہ فلم نکن نفعلہٗ۔ ایسا ہی ترمذی میں جو ہے کہ یہی رفع عند رؤیۃ البیت یہود کے فعل ہے کما قالہ جابر رضؓ۔ ان تمام احادیث کے جواب یہ ہیں کہ مثبتین رفع کے پاس چونکہ زیادتی علم ہے اس لئے وہ ہی روایات زیادہ معتبر ہے اسیوجہ سے بیہقی نے کہا کہ روایۃ غیر جابر فی اثبات الرفع اشہر عند اہل العلم۔ والقول فی مثل ھذا قول من اثبت۔ یا جواب یہ کہ جن احادیث میں اثبات رفع ہے اسکو اول رؤیت پر حمل کیا جاوے کہ اولاً بیت اللہ کو دیکھنے پر رفع کا حکم دیا اور جن احادیث میں نفی رفع ہے اسکو کل مرۃ پر حمل کیا جاوے کہ بار بار دیکھنے پر رفع نہیں۔ کما فی البذل ج۲ ص۱۳۸ والتعلیق ج۱ ص۲۱۳۔

وعنہ نزل الحجر الاسود من الجنۃ، حافظ تورپشتی وغیرہ نے کہا کہ ممکن ہے کہ اس کے ظاہری معنی ہی مراد لیا جاوے کہ حقیقۃً وہ جنتی پتھر ہے وہاں سے اتارا گیا۔ شیخ عبد الحق نے کہا کہ اس میں ایمان کا امتحان ہے کہ کافر تو صراحۃً انکار کردیگا اور ضعیف الایمان تردد کریگا اور جو کامل الایمان ہے وہ بلا تردد و تاویل قبول کریگا کیونکہ اس میں دلیل قطعی کے مخالف کوئی چیز نہیں ہے۔ اور اہل زیغ نے جو اعتراض کیا کہ جنت جو دار بقاء ہے وہاں کی اشیاء اور اس دار فانی کی اشیاء میں مباینت و مخالفت ہے کہ وہاں کی اشیاء میں کسی قسم کی آفت و تغیر و تبدل نہیں آسکتا۔ اور اس پتھر میں تو خود آفت پہونچی ہے کہ قرامطۂ ملاحدہ کے ہاتھ سے جو شگاف واقع ہوا وہ ابتک باقی ہے۔ جواب یہ کہ اس دار بقاء کی چیز جب وہاں سے یہاں منتقل ہوکر آئے تو یہاں کے آثار اس میں ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ آدم علیہ السلام وہاں سے آنیکے بعد ان کو تشنگی و گرسنگی لاحق ہوئی تھی۔ یا نزول من الجنۃ سے مراد یہ کہ بہشتی چیز کی طرح اس میں برکت و شرافت و کرامت ہے۔ کقولہ علیہ السلام العجوۃ من الجنۃ۔ یہاں بھی یہی مراد ہے کہ حضورؐ کی دعا کی برکت سے عجوہ خرما میں بھی ثمار جنت کی طرح شفاء و برکت ہے۔ ایسا ہی فسودتہ خطایا من بنی آدم، بھی حقیقت پر محمول ہے کہ جس سے اسپر تنبیہ کرنا مراد ہے کہ گناہ کی نحوست اس حد تک ہے کہ وہ جماد میں بھی تاثیر کررہا ہے۔ اب گنہگار کے دل کا کیا حال ہوگا۔ اور طیبیؒ نے کہا کہ غالباً یہ حدیث بطور تمثیل و مبالغہ کے وارد ہوا ہے کہ جس سے تعظیم شان حجر و تفظیع امر الخطایا والذنوب مراد ہے۔ کما فی التعلیق ج۱ ص۲۱۳ والاشعۃ ج۲ ص۳۵۴ وحاشیۃ الترمذی ج۱ ص۱۰۱

بَابُ الْوُقُوْفِ بِعَرَفَۃ

واضح ہو کہ وقوف بعرفہ حج کا ایک رکن عظیم ہے۔ کما ورد الحج عرفۃ۔ اور عرفہ ایک مخصوص مکان کا نام ہے۔ اس مکان کو اس لئے عرفہ کہا جاتا ہے کہ آدمؑ و حواؑ کے ہبوط کے بعد وہاں ملاقات ہوکر تعارف ہوا تھا۔

بحث فی وجہ التسمیۃ عرفۃ بعد ذکر الاختلاف فی رفع الیدین عند رؤیۃ البیت ۱۲

بحث فی وجہ نزول الحجر الاسود من الجنۃ بعد ذکر الاختلاف فی رفع الیدین عند رؤیۃ البیت ۱۲

یا اس مکان میں جبرئیل ع ابراہیم ع کو مناسک حج کی تعلیم دیکر کہا کہ عرفت، ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ عرفت یا اس لئے کہ وہ مکان بہت ہی معظم و مشہور ہے گویا کہ وہ قبل التعریف معروف ہے اس لئے عرفہ کہا جاتا ہے۔ مذکورہ صورتوں میں عرفہ معرفۃ سے ماخوذ ہے۔ اور بعض نے کہا کہ یہ عُرْفہ بفتح العین وسکون الراء سے ماخوذ ہے بمعنی رائحہ طیبہ۔ چونکہ منی میں ذبائح کی رائحہ کریہہ ہوتی ہے اسکے مقابلہ میں اس مکان کو عرفہ کہا گیا۔ کیونکہ یہاں وہ رائحہ کریہہ نہیں ہے۔ اور وقوف بعرفہ سے اسی مکان میں کھڑا ہونا مراد ہے اگرچہ ایک ساعت ہو اور اگرچہ بحالت نوم ہو۔ کما فی التعلیق ص۲۱۹ ج۳ و بذل المجہود ص۱۶۱ والاشعۃ ص۳۵۹ ج۲۔

فی حدیث عباس بن مرداس رض قد غفرت لھم ما خلا المظالم:۔ عرفہ میں جو دعا کیا اس سے تو مظالم کے علاوہ دوسرے گناہوں کو معاف کر دیا گیا لیکن مزدلفہ میں جو دعا کیا اس سے تمام گناہ معاف کرنیکی بابت وارد ہے تو ظاہر حدیث سے یہی معلوم ہوا کہ حقوق اللہ ہو یا حقوق العباد سب معاف ہے اور اس حدیث کو ابن ماجہ و طبرانی و حکیم ترمذی و عبداللہ بن احمد و ابن جریر و بیہقی وغیرہم نے روایت کیا اور ابن الجوزی نے جو کہا کہ لا یصح ھذا الحدیث تفرد بہ عبدالعزیز بن رواد ولم یتابع علیہ۔ اس پر حافظ ابن حجر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اسکو امام ضیاء نے صحیح بتایا اور ابوداؤد نے بھی کچھ حصہ کو نقل کر کے سکوت کیا ہو عندہٗ صالح۔ نیز اس حدیث کے دوسرے طرق بھی ہیں جو ہر ایک دوسرے کے لئے مؤید ہیں۔ اب اسکے معنی کے متعلق طبرانی نے کہا کہ یہ اس ظالم پر محمول ہے کہ جس نے نہ توبہ کیا ہو اور نہ ادائے حقوق سے عاجز ہو۔ اور بیہقی نے کہا کہ اس حدیث کے لئے شواہد کثیرہ ہیں۔ اگر یہ حدیث صحیح ہو تو حجت ہے ورنہ قولہ تعالیٰ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء، کافی ہے کہ ظلم بھی ما دون میں داخل ہے و تفصیل ذلک فی الفتح ج۲ ص۲۹۰ والتعلیق ج۲ ص۲۲۳ والاشعۃ ص۲۶۳ ج۲

باب الدفع من عرفۃ والمزدلفۃ

فی حدیث ابن عباس رض فی ضعفۃ اھلہ:۔ مزدلفہ میں رات گذارنے کے متعلق سلف میں اختلاف ہے جسکو وقوف بالمزدلفہ بھی کہا جاتا ہے۔ چنانچہ ابن خزیمہ و ابن بنت الشافعی کے نزدیک مبیت بالمزدلفہ رکن ہے لقولہ تعالیٰ فاذکروا اللہ عند المشعر الحرام۔ اس جیسے امر قطعی سے رکنیت ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ علقمہ و نخعی و شعبی و حسن نے کہا کہ من ترک المبیت بالمزدلفۃ فقد فاتہ الحج۔ لیکن مالک و شافعی کے نزدیک مبیت بالمزدلفہ سنت ہے کما ہو ثابت بفعل النبی ع۔ اور امام اعظم و احمد و اسحٰق و ثوری و عطاء و زہری و مجاہد وغیرہم کے نزدیک جو شافعی کا بھی ایک قول ہے کہ مبیت بالمزدلفہ واجب ہے بلا عذر ترک کرنے پر دم لازم ہے۔ اگر از دحام وغیرہ کے عذر سے چلا آیا تو دم نہیں اور یہی مبیت بالمزدلفہ رکن نہیں ہے لحدیث ابن عباس رض قال انا ممن قدم النبی ع لیلۃ المزدلفۃ فی ضعفۃ اہلہ، متفق علیہ۔ اس سے رکنیت منتفی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ رکن کسی عذر کی بنا پر ساقط نہیں ہوتا۔ اور وہ مبیت واجب ہونے کی دلیل ہو نا رواہ اصحاب السنن الاربعۃ عن عروۃ بن مضرس ان علیہ السلام قال من شہد صلوتنا ھذہ و وقف بعرفۃ قبل ذلک لیلا او نہارا فقد تم حجہ، قال الحاکم صحیح علی شرط جمیع اہل الحدیث یہاں وقوف بالمزدلفہ کیا تمام حج کو معلق کیا کہ جو وجوب کی علامت ہے۔ ہاں اگر اس وقوف کو کسی عذر مثلاً ضعف یا مرض یا خوف از دحام کی بنا پر ترک کیا ہو تو اسپر کوئی دم وغیرہ لازم نہیں لما روی انہ علیہ السلام قدم ضعفۃ اھلہ باللیل۔

الجواب: شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس آیت میں مطلقاً وقوف بالمزدلفہ کے متعلق صیغۂ امر وارد نہیں۔

بحث قولہ تعالیٰ یغفر ما دون ذلک لمن یشاء و قولہ علیہ السلام الا المظالم ۲

بحث الاختلاف فی المبیت بالمزدلفۃ و الوقوف فیہ ۲

بلکہ ذکر کے متعلق امر وارد ہے لہٰذا جو وقوف مقید بالذکر ہوا سپر امر وارد ہے۔ کلام مقید میں قید ہی مقصود ہوتا ہے تو گویا کہ ذکر ہی مقصود ہے لیکن ذکر بالاجماع رکن نہیں۔ لہٰذا وقوف بھی رکن نہ ہوگا۔ اور حضور ﷺ کے فعل کیساتھ چونکہ قول بھی ہے کہ جس میں تمامیت حج کو وقوف بالمزدلفہ کیساتھ معلق کیا گیا لہٰذا وہ وقوف واجب ہوگا نہ کہ سنت۔ کما فی العینی ج ۴ ص ۶۹۱ و فتح الملہم ج ۳ ص ۳۳۳ والبذل ج ۳ ص ۱۷۰ ووقت الوقوف بالمزدلفۃ بعد طلوع الفجر من یوم النحر الی ان یسفر جدًا۔ وعن مالک لایقف احدٌ الی الاسفار بل یدفعون قبل ذلک وقال الشافعی یحصل المبیت بساعۃ فی نصف الثانی من اللیل کما فی العینی ج ۴ ص ۶۹۲

الفصل الثانی:۔ فی حدیث ابن عباس رضؓ لاترموا الجمرۃ حتی تطلع الشمس:۔ جمرہ سے جمرۃ العقبہ یوم العید مراد ہے۔ امام شافعی و شعبی و طاؤس و عطاء کے نزدیک طلوع صبح صادق کے قبل بعد از نصف لیل رمی جمرہ عقبہ جائز ہے۔ بدلیل حدیث عبد اللہ مولیٰ اسماء قال قالت لی اسماء وہی عند دار المزدلفۃ ہل غاب القمر قلت لا فصلت ساعۃ ثم قالت یا بنیّ ہل غاب القمر قلت نعم قالت ارحل لی فارتحلنا حتی رمت الجمرۃ۔ الحدیث۔ رواہ مسلم۔ بلکہ ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ فقلت انا رمینا الجمرۃ بلیل و غلسنا وعن عائشۃ رضؓ ارسل النبیؐ بام سلمۃ لیلۃ النحر فرمت الجمرۃ قبل الفجر۔ الحدیث۔ رواہ ابو داؤد۔ جب قبل الفجر رمی جمرہ کیا معلوم ہوا کہ رات میں کیا گیا۔ لیکن امام اعظم و احمد و اسحٰق و مالک بلکہ جمہور کے نزدیک رمی جمرۂ عقبہ بعد طلوع الشمس کرے۔ پس اگر قبل طلوع الشمس بعد طلوع صبح صادق رمی کیگئی یہ بھی جائز ہے اور اگر صبح صادق کے قبل رات ہی میں رمی کیا تو اعادہ لازم ہے بدلیل حدیث ابن عباس رضؓ ان النبیؐ قال لا ترموا الجمرۃ حتی تطلع الشمس، رواہ ابو داؤد۔ والنسائی و ابن ماجہ وہو دلیل علی عدم جواز الرمی فی اللیل وعلیہ ابو حنیفۃ رح والاکثرون خلافًا للشافعی رح کما فی التعلیق۔ **الجواب** انہوں نے جو مولیٰ اسماء کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ اسماء جو سویرے روانہ ہوئی اسکے بیان کرنے میں مولیٰ اسماء نے مبالغہ کیا اور غلس شدید پر لیل کا اطلاق کرنے میں توسع کیا۔ دراصل اسماء طلوع صبح صادق کے بعد ہی فوراً رمی کرکے چلا آیا تھا۔ اسکو مولیٰ اسماء نے رات میں آنیکے متعلق کہدیا ہو۔ اور دلیل ثانی میں جو عائشہ رضؓ کی حدیث لائے کہ فرمت الجمرۃ قبل الفجر، یہاں قبل الفجر سے رمی باللیل مراد نہیں بلکہ رمی قبل صلوٰۃ الفجر مراد ہے علی ما فہمہ الائمۃ الثلاثۃ والجمہور فلا دلالۃ للشافعی فیہ مع ہذا الاحتمال۔ اور طیبیؒ نے کہا کہ رمی قبل الفجر ام سلمہ رضؓ کیلئے شاید خصوصی حکم ہو۔ والا فلا یجوز الا بعد الفجر لحدیث ابن عباس رضؓ الذی مر آنفا۔ کما فی الفتح ج ۳ ص ۳۳۳ والبذل ج ۳ ص ۱۷۰ والتعلیق ج ۳ ص ۲۲۹۔

فی حدیث ابن عباس رضؓ یلبی المقیم او المعتمر:۔ مقیم سے وہ معتمر مراد ہے کہ جو مکہ میں مقیم ہو اور معتمر آفاقی معتمر مراد ہے۔ اب حرف اَوْ تنویع کیلئے ہے یا دونوں سے مطلقاً معتمر مراد ہو تو حرف اَوْ شک کے لئے ہوگا۔ ابو داؤد نے اس حدیث کو مرفوعاً نقل کرکے فرمایا کہ وروی موقوفًا۔ یہاں مصنفؒ نے ابو داؤد کے صرف رُوِیَ موقوفًا کو نقل کیا تو اقتصار مخل مصنف کی جانب سے ہوا ہے مناسب یہ تھا کہ اوّلاً ابن عباس رضؓ سے مرفوعاً نقل کرتے پھر وَرُوِیَ موقوفًا کہتے۔ اس حدیث کو اس باب میں استطراداً و تبعًا لایا گیا۔ پھر معتمر کے قطع تلبیہ کے متعلق اختلاف ہے۔ مالکؒ نے کہا کہ معتمر کی نگاہ جب بیت اللہ پر پڑے تو تلبیہ منقطع کردے۔ مالک رضؓ سے یہ بھی روایت ہے کہ بیوت مکہ کو دیکھتے ہی قطع تلبیہ کرے۔ کما اخرج البیہقی حدیث عبد الملک قال سُئل عطاء متی یقطع المعتمر التلبیۃ فقال قال ابن عمر رضؓ اذا دخل الحرم۔ لیکن امام اعظم و شافعی و احمد و اسحٰق و ثوری کے نزدیک جب حجر اسود کا استیلام کرے تو تلبیہ کو قطع کرے لحدیث ابن عباس رضؓ انہ عنہ قال یلبی المعتمر حتی یستلم الحجر۔ رواہ ابو داؤد۔ مرفوعًا و موقوفًا۔ وہکذا روی الترمذی عن ابن عباس رضؓ مرفوعًا انہ کان یمسک عن التلبیۃ فی العمرۃ اذا استلم الحجر۔ قال الترمذی حدیث صحیح وبہ یقول سفیان والشافعی واحمد واسحٰق۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو ابن عمر رضؓ کا قول پیش کیا اوّلاً تو وہ موقوف ہے حدیث

صحیح مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ ثانیاً یہ کہ عطاءؒ نے ابن عمرؓ و ابن عباس رضؓ دونوں کا قول پیش کیا تھا پھر عطاءؒ نے ابن عباسؓ کے قول کو ترجیح دیا حیث قال عطاء قال ابن عمرؓ اذا دخل الحرم وقال ابن عباس رضؓ حتی یمسح الحجر قلت یا ابا محمد (ای عطاء) ایتہما احبّ الیک قال قول ابن عباس رضؓ کما فی البذل ج۱ ص۱۱۵ والترمذی ج۱ ص۱۱۱ والتعلیق ج۱ ص۲۳۰

پھر قطع تلبیۃ الحاج کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ مالک وسعید بن المسیب وحسن بصریؒ وغیرہم کے نزدیک حج کرنیوالا عرفہ میں وقوف کرتے ہی تلبیہ کو قطع کرے کما فی الہدایہ ص۲۲۶ قال مالک رضؒ یقطع التلبیۃ کما یقف بعرفۃ۔ کما فی حدیث اسامہ بن زیدؓ قال کنت ردف النبیؐ عشیۃ عرفۃ فکان لا یزید علی التکبیر والتہلیل۔ رواہ الطحاوی۔ جب عرفہ میں تکبیر و تہلیل سے کچھ زائد نہ کہتے تھے معلوم ہوا کہ تلبیہ کو قطع کر دیتے تھے۔ لیکن امام اعظم وصاحبین و شافعی واحمد و اسحٰق وثوری وعطاء وطاؤس وجمہور کے نزدیک رمی جمرۂ عقبہ تک تلبیہ کو قطع نہ کرے۔ ای لا یقطع التلبیۃ حتی یرمی جمرۃ العقبہ۔ کما فی العینی۔ عن ابن عباس رضؓ ان اسامہ کان ردف النبیؐ من عرفۃ الی المزدلفۃ ثم ارتدف الفضل من المزدلفۃ الی منی فکلاہما قال لم یزل النبیؐ یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ۔ رواہ البخاری۔ پھر فریق ثانی جو جمہور ہیں انہوں کے مابین اختلاف ہے کہ احمد و اسحٰق وغیرہما کے نزدیک تمام رمی جمرہ تک تلبیہ کو قطع نہ کرے بلکہ عند تمام الرمی قطع کرے۔ کما روی ابن خزیمہ عن ابن عباس رضؓ عن الفضل قال افضت مع النبیؐ من عرفات فلم یزل یلبی حتی رمی الجمرۃ العقبۃ ویکبر مع کل حصاۃ ثم قطع التلبیۃ مع آخر حصاۃ۔ اور امام اعظم وشافعی وثوری وغیرہم کے نزدیک رمی جمرہ کے اول حصاۃ کیساتھ تلبیہ کو قطع کر دے۔ کما روی البیہقی عن ابی وائل عن عبد اللہؓ قال نظرت النبیؐ فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ کما فی الہدایہ ج۱ ص۲۲۹ **الجواب**: مالکؒ وغیرہ نے جو لا یزید علی التکبیر والتہلیل کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ عینی میں ہے کہ یہ نفی تلبیہ پر دلالت نہیں کرتا بلکہ مراد یہ ہے کہ تکبیر و تہلیل پر زیادتی من جنسہما نہیں کرتے تھے عدم زیادۃ تلبیہ مراد نہیں لان المزید یکون من جنس المزید علیہ۔ اور احمدؒ و اسحٰقؒ نے جو ابن خزیمہ کی حدیث لاؤ کر ثم قطع التلبیۃ مع آخر حصاۃ، جواب یہ کہ بیہقیؒ نے کہا کہ یہ زیادۃ غریب ہے۔ فضل ابن عباس رضؓ کی دوسری روایات میں نہیں۔ قال الذہبیؒ فیہ نکارۃ نیز صحابہ میں سے کسی سے بھی ثابت نہیں کہ حضورؐ اشعار رمی میں تلبیہ کہا ہو۔ لہٰذا تمام صحابہ کے مقابلہ میں فہم فضل بن عباسؓ حجت نہ ہوگا۔ کما فی العینی ج۴ ص۵۲۵ والبذل ج۳ ص۱۱۴ والہدایہ ج۱ ص۲۲۶ والترمذی ج۱ ص۱۱۱

عند الاختلاف فی قطع الحاج التلبیۃ

بَابُ الْهَدْیِ

عند الاختلاف فی اشعار الابل والبقر وعدمہ وما یتعلق بہا

فی حدیث ابن عباس رضؓ دعا بناقتہ فاشعرہا:۔ حضورؐ کے ہدایا میں سے ایک ناقہ مراد ہے کہ جسکو اشعار کیا گیا فاختصر الکلام۔ الاشعار لغۃً ہو الاعلام ای علامت لگا دینا۔ ماخوذ من الشعور وہو العلم بالشیٔ یا بہ یقال اور اصطلاح شرع میں اشعار ناقہ کے چونٹ میں کچھ زخم کر دینا ہے تاکہ ہدی ہونے کی علامت ہو کر دوسرے ناقہ سے ممتاز ہو اور اس کی ہلاکت کے بعد صرف فقراء ہی اس سے متمتع ہو سکے۔ نیز اس میں شعار شرع کی تعظیم وحث الغیر علیہ ہے کما قالہ ابن حجرؒ والعینی رحؒ۔ پھر اس اشعار کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ ابن حجرؒ نے کہا کہ جمہور سلف وخلف کے نزدیک یہ اشعار سنت ہے لحدیث ابن عباس رضؓ قال صلی النبیؐ الظہر بذی الحلیفۃ ثم دعا بناقتہ فاشعر ہا فی صفحۃ سنامہا الایمن وسلت الدم عنہا (ای ازالہ واصلح القطع) الحدیث۔ رواہ مسلم۔ وعن عائشہ رضؓ قالت فتلت قلائد بدن النبیؐ بیدی ثم قلدہا واشعرہا۔ الحدیث متفق علیہ۔ لیکن امام اعظم وابراہیم نخعیؒ نے کہا کہ اشعار مکروہ ہے کیونکہ یہ مثلہ ہے۔ وروی عن عمران بن حصینؓ

انّ النبیؐ قام خطیبًا الّا نہانا عن المثلۃ۔ جب اشعار کمتعلق سنّت اور مثلہ ہونیکے درمیان تعارض ہوا تو بقاعدۂ اصول حرمت کی ترجیح ہوگی۔ لیکن اعلم الناس بمذاہب الفقہاء خاص کرکے اعلم بمذاہب ابی حنیفہ رح۔ امام طحاویؒ ایسا ہی شیخ ابومنصور ماتریدی نے کہا کہ امام اعظم رح نفس اشعار اور اس کی سُنّیت کے منکر نہیں وکیف یکرہ مع ما اشتہر فیہ من الاخبار۔ دراصل بات یہ ہے کہ امام اعظم کے زمانہ کے لوگ چونکہ اشعار میں مبالغہ کرتے تھے حتیٰ کہ زخم کیوجہ سے حجاز کی گرمی کی بنا پر اونٹ ہلاک ہوجانے کا خوف ہوتا تھا اس لئے وہ عوام جو حدّ اشعار سے ناواقف تھے ان پر سدّ باب کیلئے کراہیت کا حکم دیا لیکن جو لوگ حدّ اشعار سے واقف تھے کہ صرف چمڑا کاٹا جائیگا نہ گوشت، ان پر انکار نہیں۔ قال الکرمانی ہٰذا ہو الاصح ہو مختار قوام الدّین وابن الہمام فہو مستحب لِمَن اَحْسَنَہٗ۔ اَب جبکہ تحقیقی طور پر ثابت ہوا کہ امام اعظم رح اشعار کے منکر نہیں تو امام الہمام پر یہی اعتراض کرنا حیث قال بعض علماء الحدیث انّ ابا حنیفۃ رح عاند النبیؐ فی قبول سُنّتہ۔ وقال ابن حزم رح اُفٍّ لکل عقل یتعقب حکم النبیؐ۔ اس قسم کے اعتراض سفاہۃ وقلّت حیاء کی بناء پر ہے اور امام اعظم رح کے اصلی مذہب سے جہالت سے ناشی ہے۔ کما قالہ العینی رح۔

الجواب: تورپشتی رح نے کہا کہ حضورؐ۔ جو ہدی لے گئے اسکے مجموعہ ست وثلاثون یا سبع وثلاثون ہے۔ مگر اشعار کا ذکر صرف ایک میں ہے۔ اَب مجتہد یہ تأمل کرسکتا ہے کہ حضورؐ نے چونکہ صرف ایک بدنہ میں اشعار کرکے بقیہ کو ترک کردیا وجہ یہ کہ ترک اشعار کو اولیٰ سمجھا خصوصًا یہ ترک آخر الامرین ہے پھر اشعار سے بدنہ کی مشقت بھی ہوتی ہے۔ وقد نہی عن ذلک قولًا۔ لہٰذا اس سے سُنّیت کے قاعدہ کا مستنبط نہوگا۔ اور طحاویؒ نے جو کہا کہ امام اعظم رح نفس اشعار کے منکر بھی نہیں۔ کما مرّ مفصّلًا۔ اَب تو جواب دینے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ ہٰذا کلہ فی العینی ج۴ ص۱۱۲ والفتح ج۳ ص۳۱۰ والبذل ج۳ ص۸۹ والتعلیق ج۲ ص۳۳۴ والعرف ص۳۲۹

وفی حدیث عائشۃ رض اھدی النبی ع۔ هرّ الی البیت غنمًا فقلّدها: تقلید کی قلادہ پہنانا اس سے فعل یا چیز معلق کرنا مراد ہے تاکہ ہدی ہونے کی علامت ہو۔ احناف رح نے کہا کہ اگر مشک کے عروہ یا درخت کے چھال یا اس جیسے چیز سے قلادہ ڈالا جاوے تو جائز ہے لحصول المقصود وہو العلامۃ۔ پھر تقلید الغنم کے متعلق اختلاف ہے کہ شافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ کے نزدیک غنم کو بھی قلادہ پہنایا جاویگا۔ لحدیث الاسود عن عائشۃ رض قالت اُہدی النبی ع مرّۃ الی البیت غنمًا فقلّدہا۔ متفق علیہ۔ لیکن امام اعظم ومالک کے نزدیک غنم کو قلادہ نہیں پہنایا جائیگا کیونکہ بکری اسکو اٹھانے سے عاجز ہے۔ دراصل بات یہ ہے کما نقلہ ابوعمر رض کہ حضور ع نے صرف ایک مرتبہ حج کیا تھا کہ جسمیں بکری کو ہدی نہیں بنایا۔ لہٰذا تقلید الغنم بھی ثابت نہیں۔ تو حاصل یہ کہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ تقلید بدنہ میں ہوتی ہے اور غنم بدنہ میں سے نہیں لہٰذا عدم تعارف بتقلید الغنم کی بنا پر غنم کو قلادہ نہیں پہنایا جاویگا۔ لانّہ لو کان تقلید الغنم سنّۃ لما ترکہا۔ **الجواب:** انہوں نے جو اسود رض کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ ہو حدیث لا یعرفہ اہل بیت عائشۃ رض تفرّد بہ الاسود رض ولم یذکرہ غیرہ وادّعی صاحب المبسوط انہ اثر شاذ۔ کما فی العینی ج۴ ص۱۱۸ والبذل ج۳ ص۹۰۔

فی حدیث جابر رض عن عائشۃ رض بقرۃ: یہ حدیث شوافع وغیرہم کے مذہب کے مطابق یوں ہوگا کہ عائشہ رض کو جب مقام سرف میں حیض آگیا تھا تو عمرہ کو ترک نہیں کیا بلکہ افعال عمرہ افعال حج میں داخل ہوگیا اور عائشہ رض قارنہ بن گئی اس لئے فراغت من الحج کے بعد حضورؐ نے اس کی طرف سے دم شکریہ کے طور پر بقرہ ذبح کیا۔ لیکن بقول حنفیہ صورت یہ ہے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ حضورؐ کی ازواج مطہرات عائشہ رض کے علاوہ سب متمتعہ تھیں۔ عائشہ رض صرف عمرہ کا احرام باندھ کر آئی تھی۔ مقام سرف میں جبکہ اُن کو حیض آگیا تو حضورؐ نے ترک عمرہ اور احرام بالحج المفرد کا حکم دیا۔ اَب عائشہ رض مفردہ بن گئی۔ فراغت عن الحج کے بعد عبدالرحمٰن بن ابوبکر کو حکم دیکر عمرہ بھی کرایا۔ تو یہ عمرہ اس عمرۂ متروکہ کے قضا ہے۔ اَب حضورؐ نے جو عائشہ رض کی جانب سے ذبح کیا وہ ترک عمرہ کی بنا پر جو جنایۃ تھی اسکا دم ہے اور عائشہ رض کے علاوہ دوسرے ازواج مطہرات جو

متمتعات تھیں اُن پر دَم تمتع واجب تھا وہُو دَم شکر۔ چنانچہ حضورؐ نے ہر ایک سے ایک ایک بقرہ ذبح کیا۔ کما فی النسائی عن عائشۃ رضؓ قالت ذبح عنا النبیؐ یوم حجنا بقرۃ بقرۃ۔ اب اشکال یہ ہوگا کہ آئندہ حدیث میں تو ہے کہ نحر النبیؐ عن نسائہ بقرۃ فی حجۃ، رواہ مسلم عن جابر رضؓ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب ازواج کی جانب سے ایک بقرہ ذبح کیا۔ جواب یہ کہ زرقانی رحؒ نے کہا کہ بقرۃ سے جنس بقرہ مراد ہے یعنی جنس بعیر وغنم ذبح نہیں کیا بلکہ جنس بقرہ ذبح کیا۔ صرف بقرہ واحدہ کا ذبح مراد نہیں۔ کما فی فتح الملہم ص۲۶۲ ج۳ ۳۵۱ والبذل ص۹۹ ج۳ والتعلیق۔

رغبها شریعتے بهامع ابی:۔ ابن المنذر رحؒ نے کہا کہ ابراہیم نخعی وعطاء وابن سیرین وابن عباسؓ وابن عمرؓ وعلیؓ کے نزدیک اگر کوئی شخص مکہ میں ھدی بھیج کر خود اپنے مکان میں مقیم رہے تو اُس پر وہ تمام چیز حرام ہو جاتی ہے کہ جو محرم پر حرام ہے کیونکہ جو شخص خود ھدی لے کر گیا جیسا کہ اُس پر حرام ہوتا ہے تو یہ بھیجنے والا بھی اس پر بھی حرام ہوگا۔ لیکن ائمہ اربعہ وتمام فقہائے امصار وابن مسعود رضؓ وعائشہ رضؓ وانس رضؓ وابن الزبیر رضؓ ودیگر صحابہ وتابعین کے نزدیک اس ارسال ھدی سے وہ شخص محرم نہیں ہوگا بلکہ وہ حلال رہے گا۔ کما فی روایۃ عائشۃ رضؓ قالت فتلت قلائد بدن النبیؐ ثم قلدہا واشعرہا واہداہا فما حرم علیہ شیئ کان احل لہ۔ متفق علیہ۔ وفی روایۃ عن عائشۃ رضؓ قالت کان النبیؐ یہدی من المدینۃ فاقتل قلائد ھدیہ ثم لا یجتنب شیئا مما یجتنب المحرم۔ رواہ مسلم۔ **الجواب**: اس قسم کی احادیث کثیرہ صحیحہ صریحہ کے مقابلہ میں ابن عباس رضؓ وغیرہ کا قیاس غیر معتبر ہے۔ شاید کہ وہ رجوع کیا ہو۔ کما فی الفتح ص۳۵۴ ج۳۔

وفی حدیث ابی ھریرۃ رضؓ ارکبها ویلک:۔ بدنہ پر سوار ہونیکے متعلق بھی اختلاف ہے کہ ابن المنذر نے کہا کہ احمد واسحٰق کے نزدیک جو عروہ بن الزبیر واہل ظاہر کا مذہب بھی ہے کہ مطلق ھدی کہ واجبی ہو یا نافلہ ہر ایک پر بہر صورت سوار ہونا جائز ہے خواہ وہ مضطر یا عاجز ہو یا نہو۔ لحدیث ابی ہریرۃ رضؓ ان النبی علیہ السلام رأی رجلا یسوق بدنۃ فقال ارکبہا فقال انہا بدنۃ قال ارکبہا۔ الحدیث متفق علیہ۔ واخرج احمد من حدیث علی رضؓ انہ سئل ہل یرکب الرجل ہدیہ فقال لا بأس قد کان النبی علیہ السلام یمر بالرجال یمشون فیأمرہم یرکبون ہدی النبیؐ اسنادہ صالح۔ لیکن ابن عبد البرؒ امام اعظم وشافعی ومالک واکثر فقہاء سے نقل کیا کہ بغیر حاجت کے رکوب علی البدنہ مکروہ ہے۔ اگر حاجت ہو تو جائز ہے کما نقلہ الترمذی عن احمد واسحٰق۔ صاحب ہدایہ نے حنفیہ کا مذہب یوں نقل کیا کہ مضطر ساق بدنۃ فاضطر الی رکوبہا رکبہا وان استغنی عن ذلک لم یرکبہا۔ کما فی حدیث جابر رضؓ مرفوعا ارکبہا بالمعروف اذا الجئت الیہا رواہ مسلم۔ وروی سعید بن منصور رحؒ من طریق ابراہیم النخعی قال یرکبہا اذا اعیا قدر ما یستریح علی ظہرہا۔ **الجواب**: حضورؐ نے جو صاحب ھدی سے تفصیل طلب کرنے کے بغیر سوار ہونیکا حکم دیا جواب یہ کہ وہ بھی عاجز ومحتاج تھے کما قال صاحب الہدایہ۔ وتاویلہ انہ کان عاجزا محتاجا۔ یہ تاویل اس وجہ سے کی گئی تاکہ احادیث میں تعارض نہ رہے۔ کما فی الفتح ص۳۵۴ ج۳ والبذل ص۹۱ ج۳ والتعلیق ص۲۳۵ ج۳ والہدایہ ص۲۸۲ ولو رکبہا فانتقص برکوبہ فعلیہ ضمان النقص کما فی الہدایہ، وہو مذہبنا۔ وفی حدیث ابن عباس رضؓ ولا تألم منہا:۔ اس حدیث میں جو ما ألجئ علیہ ہے یہ بصیغۂ مجہول ہے یعنی عاجزی وضعف کیوجہ سے جو مجھ پر روکا گیا پھر جو تم اضبغ نعلیہا فی دہما ہے تاکہ گزرنے والا کو معلوم ہو کہ یہ ھدی ہے فیأکلہ من یستحقہ من الفقراء۔ اور ولا احد من اہل رفقتک میں لفظ اہل زائد ہے اور اضافت بیانیہ ہے۔ طیبی رحؒ نے کہا کہ رفقاء فقیر ہو یا غنی سب کے قطع طمع کیلئے منع کیا گیا تاکہ کوئی ہلاک ہو جائیکے بہانہ سے ذبح کرے۔ اور مازری رحؒ نے کہا کہ مسابلۃ قبل الوقت ذبح کرنیسے بچانے کیلئے منع کیا ہے۔ قال القرطبی رحؒ لانہ لو لم یمنعہم لکن ان یبادر فینحرہ قبل اوانہ۔ تو گویا کہ یہ سدّ ذرائع کے طور پر کہا گیا ہو۔ وہو اصل عظیم استعملہ اصحابنا الحنفیۃ فی کثیر من مسائلہم۔

بحث الاختلاف فی کونہ محرما بعد ارسال الہدی ۱۲

بحث الاختلاف فی رکوب البدنۃ ۱۲

البحث فی البدنۃ اذا انکسرت فی الطریق ومعہا ولدہا وما علیہا ۱۲

ھدایہ وفتح الملہم وغیرہ میں ہے کہ اگر بدنہ راستہ میں ہلاک ہوجاوے تو اگر وہ بدنہ مقطوعہ ہو تو اسکو ذبح کرکے اس کے نعل کو خون سے رنگا دیوے۔ پھر کل واحدۃ من النعلین کو اسکے صفحۂ سنام پر لگا دیوے تاکہ ہدی ہونیکے علامت ہو خود بھی اس سے نہ کھاوے اور نہ دوسرے اغنیاء۔ کما ہو عند الاحناف ومالکؒ وجمہور الائمہؒ۔ کما فی حدیث ابن عباس رضؓ کیف اصنع بما ابدع علیّ قال انحرہا ثم اصبغ نعلیہا فی دمہا ثم اجعلہا علیٰ صفحتہا ولا تاکل منہا انت ولا احد من اہل رفقتک رواہ مسلم۔ چونکہ فقراء آتے رہتے ہیں یا کم از کم پیچھے کے قافلہ متمتع ہو سکیں گے اس لئے لا تاکل انت الخ کے حکم پر ضائع ہونیکا اشکال نہ ہوگا۔ پھر ہدی تطوع میں بعد الہلاکۃ اسکے قائم مقام دوسرا ایک دینا واجب نہیں کما ہو عند الجمہور۔ لان القربۃ تعلقت بہذا المحل دقدفات۔ اور اگر ہدی واجبی راستہ میں ہلاک ہوجاوے تو احناف وموالک وجمہور کے نزدیک اس سے اس کے مالک اور دوسرے اغنیاء کھا سکتے ہیں۔ کیونکہ جبکہ وہ صاحب ھدی کے ذمہ میں واجب ہوا تھا اس لئے ضمان دینا پڑیگا لانہ لم یبق صالحًا لما عینہ وہو ملکہ کسائر املاکہ۔ کما فی فتح الملہم ج۳ ص۳۵۶ والبذل ج۳ ص۹۲ والتعلیق ج۲ ص۲۳ والہدایہ ج۱ ص۲۴۶

بَابُ الحَلق

فی حدیث ابن عمرؓ حلق رأسہ:۔ مالک واحمد کے نزدیک جمیع راس کا حلق واجب ہے، لان النبی ﷺ حلق جمیع رأسہ وقال خذوا عنی مناسککم۔ لیکن امام اعظمؒ وشافعی کے نزدیک حلق جمیع الراس مستحب وافضل ہے اقتداءً بالنبی ﷺ لیکن حلق بعض الراس واجب ہے۔ لما روی عن ابن عباس رضؓ قال قال لی معاویہ رضؓ انی قصرت من رأس النبی علیہ السلام متفق علیہ۔ یہاں حرف من تبعیضیہ ہے۔ ووقع عند احمد عن عطاء ان معاویہ حدث انہ اخذ من اطراف شعر النبی ﷺ اس سے بھی بعض حصہ راس کے شعر کا لینا ثابت ہوا نہ کہ کل راس کا۔ کما قالہ صاحب البذل۔ پھر اس بعض کے متعلق شافعیؒ نے کہا کہ اقل ما یجب علیہ حلق ثلث شعرات۔ اور امام اعظمؒ نے کہا کہ ربع راس کا حلق کافی ہے جیسا کہ وضو میں ربع راس کا مسح واجب ہے **الجواب**: جب احادیث سے جمیع راس اور بعض راس کے اخذ شعر ثابت ہے اس لئے احناف نے دفع تعارض کیلئے یہی فرمایا کہ حلق جمیع راس افضل ہے وحلق بعض راس واجب۔ تاکہ دونوں قسم کی احادیث پر عمل ہوجاوے کما ہو دأبہم فی جمیع المباحث والمسائل۔ پھر قصر کی بہ نسبت حلق افضل ہے کیونکہ حضورؐ نے محلقین کیلئے متعدد دفعہ دعاء کیا اور عطف تلقینی کے طور پر مقصرین کے لئے صرف ایکدفعہ دعاء کیا۔ کما فی حدیث ابن عمر رضؓ انہ علیہ السلام قال فی حجۃ الوداع اللہم ارحم المحلقین قالوا والمقصرین یا رسول اللہ قال اللہم ارحم المحلقین قالوا والمقصرین یا رسول اللہ قال والمقصرین۔ متفق علیہ۔ اور ابن حجرؒ نے کہا کہ حلق اس لئے بھی افضل ہے کہ انہ ابلغ فی العبادۃ وابین للخضوع والذلۃ واول علی رسوخ النیۃ۔ اور قصر کرنیوالا اپنے اوپر زینت کی کچھ اشیاء باقی رکھتا ہے۔ اسی لئے صاحب ہدایہ نے کہا کہ وفی التقصیر بعض التقصیر ای فی تقصیر شعر رأسہ بعض التقصیر فی اقامۃ السنۃ۔ کما فی العینی ج۴ ص۴۰۱ والفتح ج۳ ص۳۳۸ والبذل ج۳ ص۱۸۱ والہدایہ ج۱ ص۲۳۰۔

فی حدیث ابن عباس رضؓ انی قصرت من رأس النبی ﷺ:۔ اس حدیث میں جو مشقص بروزن منبر ہے وہ وہ آلہ ہے جس سے بال کاٹا جاتا ہے جیسا کہ استرہ وغیرہ۔ اس حدیث میں اشکال یہ ہے کہ معاویہ رضؓ جو تقصیر کیا تھا وہ حج میں ہے یا عمرہ میں تقصیر فی الحج کے قائل ہونا اس لئے صحیح نہیں کہ حج کے حلق یا تقصیر منیٰ میں ہوتا ہے، نہ عند المروۃ۔ نیز حضورؐ نے جو حج میں حلق کیا تھا یہی ثابت بالروایۃ ہے۔ نہ کہ تقصیر لہٰذا یہ تقصیر عمرہ میں ہوگی۔ پھر اشکال کہ حضورؐ کے چار عمرہ میں سے کس عمرہ میں کیا۔ صلح حدیبیہ کے وقت جو عمرہ کا احرام باندھ کر گئے تھے اسپر حمل کرنا صحیح نہیں کیونکہ حضورؐ اسوقت حدیبیہ میں

بحث دفع التعارض فی قول معاویۃ رضؓ انی قصرت من رأس النبی ﷺ

بحث الخلاف فی تکفین جمیع الرأس او بعضہ مع کراہۃ افضلیۃ الحلق

حلق کیا تھا کہ میں داخل ہو سکا اور معاویہ رضؓ اس وقت تک مسلمان بھی نہیں ہوا۔ اور عمرۃ القضاء پر حمل کرنا بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ اہل علم بالسیر سے ثابت ہے کہ اسوقت تک معاویہ رضؓ مسلمان نہیں ہوا بلکہ فتح مکہ جو ۸ھ میں ہوا اس سال مسلمان ہوا ہے کما ہو الصحیح المشہور۔ اور عمرۂ قضا تو ۷ھ میں واقع ہوا ہے اور اس تقصیر کو عمرۂ جعرانہ جو فتح مکہ کے سال یعنی ۸ھ کے ماہ ذی قعدہ میں ہوا تھا پر حمل کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ بعض الفاظ صحیح میں وارد ہوا کہ وذلک (ای التقصیر) فی حجتہ۔ وفی روایۃ النسائی باسناد صحیح وذلک فی ایام العشر وہذا انما یکون فی حجۃ الوداع۔ کما فی المواہب۔ اور حجۃ الوداع میں جو حضورؐ نے عمرہ کیا تھا اس پر حمل کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ حضورؐ اور جسکے ساتھ ہدی تھے وہ سب اس دن حلال نہیں ہوئے بلکہ جسکے ساتھ ہدی نہ تھے ان کو حلال ہونیکے حکم دیا تھا۔ کما مر مفصلاً۔ اب جبکہ کسی صورت پر حمل کرنا صحیح نہ ہوا تو امام نوویؒ نے کہا کہ اس ... کو عمرۂ جعرانہ پر حمل کیا جائیگا۔ اب اشکال ہوگا کہ بعض صحیح روایت میں جو وذلک فی حجتہ ہے اور نسائی میں جو وذلک فی ایام العشر ہے اسکے متعلق حافظ تورپشتی رحؒ نے کہا کہ زمانہ کے گوناگوں حوادث ومصائب جو معاویہؓ پر تھا اسکی بناء پر شاید وذلک فی حجتہ کے الفاظ معاویہؓ سے یا ان سے نیچے کے راوی ہیں اس سے خطاءً یا نسیاناً صادر ہوا ہے ورنہ اصل میں واقعہ تقصیر عمرۂ جعرانہ میں تھا۔ کما فی التعلیق ج۱ ص۲۴۲ والتعلیق ج۱ ص۲۴۰

بَابٌ فی حدیث عبد اللہ بن عمرو رضؓ فقال اِذْبَحْ ولا حَرَجَ:۔ واضح ہو کہ عشرۂ ذالحجہ یوم النحر کے معمول وظائف بالاتفاق چار چیزیں ہیں۔ اوّلاً رمی جمرۂ عقبہ، پھر نحر ہدی یا ذبح، پھر حلق یا تقصیر، پھر طواف افاضہ۔ اور اس ترتیب کے مطلوبیت پر بھی علماء کا اجماع ہے لیکن اس ترتیب کی سنیت یا وجوب میں اختلاف ہے۔ چنانچہ شافعی واحمد وصاحبین بلکہ جمہور سلف وفقہائے اصحاب الحدیث کے نزدیک ترتیب مذکور سنت ہے خلاف ترتیب کرنے پر دم واجب نہیں کما فی حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضؓ ان النبیؐ وقف حجۃ الوداع یسئلونہ فجاءہ رجل فقال لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح، فقال اذبح ولا حرج فجاء آخر فقال نحرت قبل ان ارمی فقال ارم ولا حرج۔ فما سئل النبیؐ عن شیء قدم ولا اخر الا قال افعل ولا حرج متفق علیہ۔ یہاں جو تقدیم وتاخیر پر لاحرج فرمایا گیا اس سے اثم وفدیہ دونوں کو رفع کر دینا مراد ہے کیونکہ لفظ حرج بمعنی الضیق اثم وفدیہ دونوں کو شامل ہے اور فدیہ یعنی دم اگر واجب ہوتا تو حضورؐ اس وقت عذر بیان کرنے لازۃ وقت الحاجۃ فلا یجوز التاخیر عنہ۔ لہٰذا اس قسم کی متنبی احادیث میں ولا حرج سے لفظ ہے وہ سب جمہور کی دلیل ہے لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک بقول شیخ عبد الحق محدث دہلویؒ وظائف اربعہ یوم النحر میں ترتیب واجب ہے اس لئے خلاف ترتیب کرنے پر دم واجب ہوگا۔ یہی ابراہیم نخعیؒ کے مذہب بھی ہے اور مالکؒ نے کہا کہ حلق قبل الرمی میں فدیہ واجب ہے لالقاء التفث قبل شیء من التحلل۔ اور تقدیم طواف الافاضہ علی الرمی میں دم واجب ہے۔ بدلیل مارواہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ عن ابن عباس رضؓ قال من قدم شیئاً من حجہ او اخر فلیہرق لذلک دماً۔ واخرج ایضاً عن سعید بن جبیر رضؓ و ابراہیم النخعی وجابر بن زید نحو ذلک۔ واخرج الطحاوی عن ابی سعید الخدری رضؓ قال سئل النبیؐ وہو بین الجمرتین عن رجل حلق قبل ان یرمی قال لا حرج ثم قال عباد اللہ وضع اللہ تعالیٰ الضیق والحرج وتعلموا مناسککم فانہا من دینکم امام طحاویؒ نے کہا کہ اس حدیث میں چونکہ وہ حضرات اچھی طرح نہیں جانتے تھے اس لئے مناسک حج کو سیکھنے کا حکم دیا معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے جس حرج وضیق کو رفع کیا ہے وہ امر مناسک سے جہالت کی بناء پر ہے نہ دوسری وجہ سے۔ اب عدم علم کی بناء پر جو رفع حرج کیا متعلق کہا اس سے رفع اثم ہی مراد ہے نہ رفع دم۔

الجواب: انہوں نے جو لاحرج سے استدلال کیا ابن الہمامؒ وغیرہ نے جواب دیا کہ یہاں حرج بمعنی الاثم ہی تو گناہ ہونیکی نفی کی گئی کہ جن سے نفی دم لازم نہیں آتا کیونکہ انہوں نے اوّلاً لم اشعر کہہ کر گناہ سمجھتے ہوئے عذر خواہی کو مقدم کیا ہے اسپر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لاحرج ای لا اثم فرمایا۔ اور انہوں نے جو کہا کہ اگر دم واجب ہوتا تو بیان کرتے

بحث الاختلاف فی وجوب الترتیب بین وظائف یوم النحر وفی وجوب الدم بالتقدیم والتاخیر ۲

کیونکہ یہ وقت حاجت ہے ولا یجوز التاخیر عنہ اسکا جواب یہ ہے کہ اس جیسی حالت میں قواعد عامہ معلوم من الشرع پر اعتماد کرکے کبھی بیان کو ترک کیا جاتا ہے اور یہ گمان کیا جاتا ہے کہ اس خصوصی وقت میں بیان مسئلہ کی ضرورت نہیں جیسے نظیر صحیح بخاری کی وہ روایت ہے جو بطریق ہشام ابن عروۃ عن فاطمہ عن اسماء بنت ابی بکر رضہ مروی ہے قالت افطرنا علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم غیم ثم طلعت الشمس قیل لہشام فامروا بالقضاء قال بد من قضاء۔ یہاں جمہور امت کے نزدیک قضاء واجب ہے لیکن احتیاج کے باوجود حضورؐ نے بیان نہیں کیا۔ ایسا ہی یہاں بھی دم واجب ہے باوجود احتیاج کے بیان نہیں کیا گیا۔ ہذا کلہ فی التعلیق ج۲ ص۴۳۶ و فتح الملہم ج۲ ص۲۴۱ و البذل ج۳ ص۱۹۵ و التعلیق ج۲ ص۲۴۲ و الاشعۃ ج۲ ص۳۸۱

بَابُ خُطْبَةِ يَوْمِ النَّحْرِ وَرَمْيِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ وَالتَّوْدِيعِ

فی حدیث ابی بکرۃ رضہ ان الزمان قد استدار کہیئتہ یوم خلق اللہ السموات والارض ۔ ای عاد ورجع الی الموضع الذی ابتدأ منہ یعنی زمانہ جو سالوں کی طرف اور سال جو اشہر کی طرف منقسم ہے یہ انقسام اس اصلی حساب کی طرف رجوع کیا جسکو اللہ تعالیٰ نے خلق السموات والارض کے دن معین کیا تھا۔ دراصل بات یہ ہے کہ ہر سال جو بارہ مہینہ اور ہر مہینہ جو انتیس ۲۹ یا تیس ۳۰ دن کے حساب سے اللہ نے مقرر کیا تھا اسکو اہل جاہلیت نے متغیر کردیا تھا چنانچہ بعض سال کو وہ لوگ بارہ مہینے کے اور بعض کو تیرہ مہینہ کے کرتے اور حج کو ایک مہینہ سے دوسرے مہینہ کی طرف مؤخر بھی کردیتے تھے۔ اور جس مہینہ کو انہوں نے مؤخر کیا اسکو ملغی قرار دیکر اس سال کو تیرہ مہینہ کے شمار کرتے اور اشہر حرم جو چار مہینہ ہے اگر اسمیں وہ لوگ جنگ میں مصروف ہوتے تو اس شہر حرام کو حلال سمجھ کر اس کی جگہ میں دوسرے ایک ماہ کو حرام کردیتے اسی کو حق تعالیٰ نے باطل کردیا حیث قال تعالیٰ انما النسیٔ زیادۃ فی الکفر ای تاخیر حرمۃ الشہر الی شہر آخر کفر آخر ضموا الی الکفر ہم۔ اب جس سال حجۃ الوداع میں حضورؐ نے حج کیا تھا یہ وہ سال ہے کہ ماہ ذی الحجہ اپنے اصلی موضع میں پہونچ گیا تھا۔ اسیوجہ سے حضورؐ نے فرمایا کہ ان الزمان قد استدار کہیئتہ یعنی حکم خداوندی یہی ہے کہ ذی الحجہ ہمیشہ اسی وقت میں رہے لہذا تم اس کی حفاظت کرو، اور حج ہمیشہ اسی وقت میں کرتے ہو اور اہل جاہلیت کی طرح ایک ماہ کو دوسرے ماہ سے مت بدلو۔ اشہر الحرم جو ذوالقعدہ، ذوالحجہ ومحرم ورجب ہیں بیضاوی میں ہے کہ عطاء ابن ابی رباح کے نزدیک اب بھی ان اشہر الحرم میں قتال حرام ہے لیکن جمہور امت کے نزدیک حرمۃ القتال فی اشہر الحرم اب منسوخ ہے۔ کما یؤیدہ ما روی انہ علیہ السلام حاصر الطائف وغزا ہوازن بحنین فی شوال وذی القعدۃ۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ حضورؐ ابتداء محرم سے چالیس دن تک طائف کا محاصرہ کیا یہ بھی نسخ پر دلالت کرتا ہے۔ ہذا کلہ فی التعلیق ج۲ ص۴۳۶ و تفسیر البیضاوی ج۱ ص۴۰۶ ۔ اگر یہ اشکال ہو کہ اس حدیث سے تو معلوم ہوا کہ حجۃ الوداع کے سال ذی الحجہ اپنے اصلی موضع میں آگیا تھا تو اسکے قبل ۸ھ میں جو عتاب بن اسید امیر رضہ اور ۹ھ جو ابوبکر صدیق رضہ نے حضورؐ نے حج کرایا یہ شاید ذی الحجہ میں نہ تھا۔ حالانکہ حج ذی الحجہ کے بغیر بالاتفاق صحیح نہیں۔ جواب یہ کہ قولہ علیہ السلام قد استدار الخ اس کے منافی نہیں کہ ان دونوں سال میں بھی ذی الحجہ اصلی موضع میں آگیا ہو بلکہ قد استدار حجۃ الوداع۔ اور اسکے ماقبل دونوں سال کے متعلق صادق ہے۔ کما قالہ ابن حجرؒ۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۴۳۶۔ خطبہ کے متعلق عینی میں اجمالاً یوں نقل کیا کہ اس حدیث ابی بکرۃ کی بنا پر شافعی واحمد کے نزدیک یوم النحر کے خطبہ سنت ہے۔ چنانچہ نووی نے کہا کہ شوافع کے نزدیک حج میں چار خطبہ مشروع ہے۔ اول یوم السابع مکہ میں کعبہ کے پاس۔ ثانی عرفہ کے دن بطن عرنہ میں۔ ثالث یوم النحر کے خطبہ رابع یوم النفر کا خطبہ وہو الیوم الثانی من ایام التشریق۔ ابن قدامہ نے کہا کہ مالک کے نزدیک

الصحف فی شرح موطا مالک ج۱ ص۴۲۱ ۔ قولہ ان الزمان قد استدار کہیئتہ یوم خلق السموات والارض ۔ ذکر خطب الحج ۴۲

یوم النحر کا خطبہ نہیں اور احناف کے نزدیک تین خطبہ مشروع ہے۔ اوّل یوم السابع من ذی الحجہ ثانی عرفہ کا خطبہ ثالث یوم الحادی عشر منیٰ میں۔ کما فی العینی ج ۴ ص ۵۸

بحث الاختلاف فی المبیت بمکۃ لیالی منیٰ مع بیان حجۃ الرمی قبل الزوال وبعدہ

فی حدیث ابن عمر رضؓ اَن یبیت بمکۃ لیالی منیٰ :- ایام التشریق جو یوم النحر کے بعد تین دن کو کہا جاتا ہے ان ایام التشریق کو منیٰ کے اندر گذارنے کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک منیٰ میں مبیت ای رات گذارنا واجب ہے۔ لحدیث ابن عمر رضؓ قال استأذن العباس بن عبد المطلب رضؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اَن یبیت بمکۃ لیالی منیٰ من اجل سقایتہ فاذن لہ، متفق علیہ۔ اگر مبیت بمنیٰ واجب نہوتا تو مکہ میں رات گذارنے کے متعلق اذن طلب نہ کرتے جب اذن طلب کیا معلوم ہوا کہ واجب ہے ورنہ سنت کے ترک کیلئے طلب اذن کی ضرورت ہی کیا ہے۔ لیکن امام اعظم رحؒ کے نزدیک مبیت بمنیٰ سنت ہے۔ یہی شافعی واحمد کا ایک قول بھی ہے۔ بدلیل حدیث ابن عمر رضؓ قال استأذن العباس رضؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ الحدیث۔ اگر مبیت بمنیٰ واجب ہوتا تو حضور رحؐ اذن نہ دیتے جب اذن دیا معلوم ہوا کہ سنت ہے۔ **الجواب** : انہوں نے جو کہا کہ سنت کیلئے طلب اذن کی ضرورت نہیں اس لئے واجب ہے، جواب یہ کہ مخالفت سنت بھی صحابہ کرام کے نزدیک ایک خطرناک امر تھے۔ خصوصاً جب اس ترک مبیت بمنیٰ سے ملازمت بالنبی صلعم سے محروم ہوتے ہیں اس اساءۃ فی ترک السنۃ کے اسقاط کیلئے اذن طلب کیا تھا اس سے عدم سنیت لازم نہیں آتا۔ ھدایہ میں ہے کہ وان بات فی غیر منیٰ وحضر الرمی لم یرمہ، شمی ولکن کرہ لترک متابعۃ فعل النبی علیہ السلام وکان یؤدب عمر رضؓ علی ترکہ۔ ملا علی قاریؒ نے کہا کہ بعذر سقایہ ایسا ہی دیگر عذر شدید کی بنا پر ترک مبیت بمنیٰ جائز ہے.... اب اگر بیتوتت بمنیٰ کرکے چلے آئے کا خیال ہو تو دونوں دن کی رمی کو ایکدن میں جمع کرے۔ اس کی دو صورت ہے۔ اوّل یہ کہ یوم النحر میں تو صرف جمرۂ عقبہ کی رمی کرے پھر گیارھویں تاریخ کو گیارھویں اور بارھویں دونوں دن کا رمی کرکے منیٰ سے چلا آوے یہی جمع تقدیم ہے جو بالاتفاق جائز نہیں۔ لانہ لایقضی احد شیئا حتی یجب علیہ، فاذا وجب علیہ ومضی کان القضاء بعد ذلک کما قالہ مالکؒ فی تفسیر الحدیث الذی ارخص فیہ النبی علیہ السلام لرعاء الابل فی رمی الجمار اور دوسری صورت یہ کہ گیارھویں اور بارھویں دونوں دن کے رمی کو بارھویں تاریخ میں جمع کرے۔ یہی جمع تاخیر ہے۔ جو بالاتفاق جائز۔ کما فسر مالکؒ الحدیث المذکور۔ کما قال مالکؒ ظننت انہ فی الآخر منہما۔ وفی روایۃ ابن جریج عن محمد بن ابی بکر رضؓ مصرح بان یرمی للیومین فی ثانیہما۔ اور یوم نفر ثانی وہو الثالث عشر من ذی الحجہ کو اگر منیٰ میں مقیم ہو تو آسان کی بھی رمی کرے۔ اور اگر بارھویں تاریخ کو جمع تاخیر کرکے چلا آوے تو وہ رمی ثالث عشر اس پر لازم نہیں۔

کما فی البذل ج ۱ ص ۱۸۰ والفتح ص ۳۴۸ والتعلیق ص ۲۴۶ والعینی ج ۴ ص ۷۶۲ والاشعہ ص ۳۸۶

بحث الاختلاف فی النزول بالمحصب

فی حدیث انس رضؓ رقد رقدۃ بالمحصب :- قولہ بالمحصب اوّل حدیث سے ثم رقد تک کیا تعلق ہے۔ والمعنی انہ علیہ السلام صلی الصلوات الاربع بالمحصب ثم رقد بہ رقدۃ ثم رکب الی البیت فطاف بہ ای طواف الوداع۔ عینیؒ نے نووی رحؒ سے نقل کیا کہ محصب اور ابطح اور بطحا وخیف بنی کنانہ، یہ سب ایک جگہ کے نام ہیں اور محصب ہر اس جگہ کو کہا جاتا ہے کہ جہاں حصباء ای سنگریزہ زیادہ ہو۔ یہاں وہ معین جگہ مراد ہے جو مکہ کے باہر۔ بجانب منیٰ مقبرۂ معلیٰ کے متصل ہے۔ کما فی الاشعہ ص ۳۸۶۔ منیٰ سے آنے کے بعد ثالث عشر ذی الحجہ کو اس مقام میں نزول ہوتا ہے یا بطہ سے جاتے وقت کے نزول مراد ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے ایاباً وذہاباً دونوں وقت کا نزول مراد ہو۔ کما فی الفتح ص ۳۸۲۔ اسی نزول بالمحصب کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ اسماء بنت ابی بکر رضؓ وعروہ بن الزبیر رضؓ وعائشہ رضؓ وغیرہم کے نزدیک نزول بالمحصب سنت نہیں۔ یعنی مناسک حج میں سے کوئی نسک

نہیں ہے بلکہ استراحت کیلئے اتفاقی طور پر نزول ہوا۔ کما فی الصحیحین۔ عن ابن عباس رض قال لیس المحصب بشئ وانما ہو منزل نزل بہ النبی علیہ السلام لیکون اسمح لخروجہ ای اسہل لخروجہ۔ لیکن بقول حافظ تقی الدین المنذری رح جمہور العلماء وائمہ کرام کے نزدیک یہی نزول بالمحصب سنت ہے۔ کما فی الصحیحین عن ابی ہریرۃ رض انہ ع قال حین اراد ان ینفر من منی نحن نازلون غدا انشاء اللہ بخیف بنی کنانۃ ای بالمحصب۔ وعن ابن عمر رض ان النبی علیہ السلام وابا بکر رض وعمر رض کانوا ینزلون المحصب۔ وفی مسلم عن ابن عمر رض انہ کان یری التحصیب سنۃ ای النزول بالمحصب سنۃ۔

الجواب:۔ حافظ ابن حجر رح نے کہا کہ ابن عباس وعائشہ وغیرہما جو سنیت نزول بالمحصب کا انکار کیا مراد یہ کہ اس کے ترک سے دم وغیرہ لازم نہیں آئیگا۔ لیکن چونکہ حضور ص سے بروایۃ صحیح نزول بالمحصب ثابت ہے اگرچہ وہ علی سبیل التنسک والتعبد نہو لیکن اتباعاً بفعل النبی علیہ السلام وہ ہی نزول احب واحسن ہوگا۔ چنانچہ یہی خلفاء راشدین کا عمل بھی ہے۔ کما فی التعلیق ج ۲ ص ۲۴۶ والبذل ج ۳ ص ۱۹۳ والعینی ج ۴ ص ۶۸۰ والفتح ج ۳ ص ۲۶۸

فی حدیث عائشۃ رض عقری حلقی:۔ طیبی رح نے کہا کہ یہ دونوں لفظ بروزن فعلی بلا تنوین مروی ہے اور اظہر عقراً وحلقاً بالتنوین ہے ای عقرہا اللہ عقراً وحلقہا اللہ حلقاً۔ اور عقر زخم کردن وقتل کردن وہلاک ساختن ست وحلق بمعنی رسیدن درد در حلق یا زدن چیزے در حلق۔ یہ اصل میں بد دعا ہے لیکن وہ مراد نہیں بلکہ عرب کی عادت میں اس جیسے کلمہ علی سبیل التلطف بولا جاتا ہے۔ اور اصمعی رح نے کہا کہ وہ کلمہ ہے کہ جسکو محل تعجب میں کہا جاتا ہے اور بعض نے کہا کہ یہ دونوں لفظ امرأۃ کی صفت ہے ای انہا تحلق قومہا وتعقرہم۔ اور امام شافعی ومالک کے نزدیک آخری طواف جو طواف وداع ہے وہ سنت ہے۔ کیونکہ اسی طواف وداع اور طواف قدوم کو صرف آفاقی کرتے ہیں نہ کہ مکی۔ اور واجبات حج میں آفاقی ومکی ایک برابر ہوتے ہیں۔ یہاں جب فرق ہوگیا کہ طواف وداع صرف آفاقی پر ہے اس سے معلوم ہوا کہ وہ سنت ہے۔ لیکن امام اعظم واحمد رح کے نزدیک طواف وداع اہل مکہ وحائضہ عورتوں کے علاوہ سب پر واجب ہے لقولہ ص من حج ہذا البیت فلیکن آخر عہدہ بالبیت الطواف ورخص للنساء الحیض۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور چونکہ اہل مکہ سے وداع متحقق نہیں اس لئے ان پر طواف وداع بھی نہیں ہے **الجواب**: صحیح ومرجح حدیث سے جب وجوب طواف وداع ثابت ہے پھر اس کے مقابلہ میں قیاس کرنا صحیح نہوگا۔ کما فی الہدایہ ج ۱ ص ۲۳۶ والبذل ج ۳ ص ۱۹۱ والتعلیق ج ۲ ص ۲۴۹ والاشعۃ ج ۲ ص ۳۸۹

الفصل الثانی:۔ فی حدیث عمرو بن الاحوص رض لا یجنی جانٍ علی نفسہ:۔ مراد یہ کہ کوئی کسی پر ظلم نہ کرے کقولہ تعالیٰ ولا تقتلوا انفسکم ای لا یقتل بعضکم بعضاً۔ طیبی رح نے کہا کہ یہ خبر بمعنی النہی ہے تاکہ مبالغہ ہو اور جنایت علی الغیر مراد ہے لیکن چونکہ وہ ہی جنایت علی الغیر جنایت علی النفس کے سبب ہے کیونکہ اسکے گناہ وجزاء اس کی طرف راجع ہے اس لئے لا یجنی جانٍ علی نفسہ سے تعبیر کیا گیا۔ لیکون اداعی الی الامتناع ولا یجنی جانٍ علی ولدہ الخ اپنے ولد والد پر جنایت کرنے سے منع کرنا مراد ہے کیونکہ یہ زیادہ قبیح ہے۔ یا لا یجنی جانٍ علی نفسہ کی تاکید مراد ہے۔ کیونکہ اہل عرب کسی شخص کی جنایت پر اسکے اقارب کو مواخذہ کرتے تھے اس سے منع کیا گیا کقولہ تعالیٰ ولا تزر وازرۃ وزر اخری۔ ولد ووالد چونکہ اقرب الاقارب ہے اس لئے خاص کرکے ذکر کیا۔ کما فی التعلیق ج ۲ ص ۲۴۹ والاشعۃ ج ۲ ص ۳۹۰

فی حدیث عائشۃ رض وابن عباس رض اخر طواف لزیارۃ:۔ اشکال یہ کہ اس حدیث سے تو یہ معلوم ہوا کہ طواف زیارت جو فرض ہے اسکو مؤخر کرکے رات میں کیا حالانکہ جابر رض وابن عمر رض کی روایت میں ہے کہ انہ عطاف للزیارۃ وفرغ منہ فی یوم النحر حتی انہ صلی الظہر بمکۃ ثم رجع او صلی الظہر بعد الرجوع من مکۃ فی منیٰ۔ اس اضطراب کا جواب یہ ہے کہ ابن القیم رح نے اس حدیث عائشہ رض وابن عباس رض کے متعلق کہا کہ یہ ظاہر بالبر غلط اور خلاف واقعہ ہے

البحث فی قولہ عقری حلقی ۱۲ منہ

البحث فی قولہ لا یجنی جانٍ علی نفسہ ولا یجنی جانٍ علی ولدہ ۱۲ منہ

البحث فی قولہ اخر طوافہ لزیارۃ ۱۲ منہ

کیونکہ حضورؐ کے حج کے متعلق جنکو خبر ہے وہ حضرات جانتے ہیں کہ حضورؐ نے یوم النحر ہی میں طواف زیارت کیا تھا۔ کما قال ابوالحسن القطان عندی ان ہذا حدیث لیس بصحیح انما طاف النبی ﷺ یومئذ نہارًا۔ اور اس میں ابوالزبیرؒ مدلس راوی ہے جسکے معنعن مقبول نہیں ہے۔ کما فی البذل المجہود ص۱۹ ج۳

بَابُ مَا یجتنبہ المحرم

فی حدیث ابن عمرؓ لا تلبسوا القمیص:۔ نوویؒ نے نقل کیا ہے کہ یہاں ما یلبس کے متعلق سوال کرنے کے باوجود جو لا یلبس سے جواب دیا اس میں کلام کی جزالت و عمدگی ہے کیونکہ ملبوس جائز تو غیر منحصر ہے اسلئے ما لا یلبس جو منحصر ہے اسکو صراحۃً بیان کر دیا۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے کہا کہ حدیث میں محیط و مانی معناہ کے استعمال سے منع کیا گیا کیونکہ یہ تجمل و زینت کے قبیل سے ہے اس لئے تواضعًا للہ ترک محیط کا حکم دیا گیا۔ اور غیر محیط ستر عورت کے لئے ہے جسکا ترک سوء ادبی و گستاخی ہے اس لئے اسکے استعمال کو جائز قرار دیا گیا۔ اور اگر محرم قمیص پہنا ہو تو شعبی و نخعی و حسن و سعید بن جبیرؒ کے نزدیک اسکو سر کے اوپر سے نہ نکالے کیونکہ اس سے احاطہ بالرأس ہوگا یعنی تغطیۃ الرأس لازم آویگا۔ لہٰذا اس قمیص کو پھاڑ کر نکالے لیکن جمہور ائمہ اربعہ کے نزدیک اسکو سر کی جانب سے کھینچ کر نکالے۔ کما فی الترمذی عن یعلی بن امیۃ قال رأی النبی علیہ السلام اعرابیًا قد احرم وعلیہ جبۃ فامرہ ان ینزعہا۔ وفی بعض الطرق علیہ قمیص، کما فی الموطأ۔ اب صراحۃً نزع قمیص کا حکم دیا گیا۔ **الجواب**:۔ ظاہر ہے کہ حدیث صریح کے مقابلہ میں قیاس کا اعتبار بالکل نہیں۔ کما فی العینی ص۵۱۹ ج۴ والتعلیق ص۲۵۱ ج۲ والفتح ص۲۰۵ ج۳

فلیلبس خفین ولیقطعہما:۔ امام محمد حنیفہؒ نے کہا کہ قطع خفین کے مسئلہ میں کعب سے وہ ہڈی مراد ہے کہ جو وسط قدم میں معقد شراک کے پاس ہے یعنی وہ جوڑ جو وسط قدم میں ہے۔ والمراد قطعہما بحیث یصیر الکعبان وما فوقہما من الساق مکشوفًا لا قطع موضع الکعبین فقط کما لا یخفی۔ اگرچہ امام محمدؒ کے اس قول کے متعلق ابن بطالؒ نے کہا کہ لا یعرف عند اہل اللغۃ۔ لیکن عینیؒ نے جواب دیا کہ امام محمد لغت و عربیت میں بھی تو امام تھے جسکے لوہا محول علماء و اساطین امت مان چکے۔ چنانچہ شافعیؒ و امام اللغۃ ابو عبیدؒ بھی محمدؒ کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ اور یہی قول اصمعی سے بھی منقول ہے اس قطع خفین کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ عرف الشذی ص۳۱۸ وغیرہ میں ہے کہ احمدؒ کے مشہور قول کے مطابق قطع خفین کی شرط نہیں بلکہ لبس الخفین بغیر القطع بھی جائز ہے۔ وحکی عن عطاء مثلہ لاطلاق حدیث ابن عباسؓ بلفظ ومن لم یجد نعلین فلیلبس خفین۔ یہاں قطع کا ذکر نہیں۔ نیز اسی قطع میں فساد خفین ہے اس لئے بغیر قطع پہنے۔ لیکن امام اعظم و مالک و شافعی کے نزدیک قطع خفین شرط ہے۔ لحدیث ابن عمرؓ الا احدٌ لا یجد نعلین فلیلبس خفین ولیقطعہما اسفل من الکعبین متفق علیہ۔ ایسا ہی کثیر روایات سے یہی قطع ثابت ہے **الجواب**:۔ انہوں نے جو ابن عباس کی حدیث ذکر کیا اس کے بعض طرق صحیح میں قطع خفین کا ذکر ہے۔ کما روی النسائی عن جابر بن زید عن ابن عباسؓ قال سمعت النبی ﷺ یقول واذا لم یجد النعلین فلیلبس الخفین ولیقطعہما اسفل من الکعبین۔ وہذا اسناد صحیح۔ لہٰذا بقاعدۃ حمل المطلق علی المقید اسی پر عمل کیا جاویگا۔ یا جب ابن عباس کی دونوں حدیث میں تعارض ہے تو ابن عمرؓ کی حدیث پر عمل کیا جاویگا۔ اور انہوں نے جو فساد کے متعلق کہا خطابی نے جواب دیا کہ فساد تو فعل منہی عنہ سے ہوتا ہے لیکن جسکے متعلق منجانب شرع اذن ہے اسپر عمل کرنا فساد نہیں۔ کما فی العینی ص۵۲۲ ج۴ والفتح ص۲۰۵ ج۳ والبذل ص۱۱۷ ج۳ والعرف ص۳۱۸

الجنس فی بیان الحکمۃ فی قولہ لا تلبسوا القمیص مع الاختلاف فی قطع الخفین ۱۲

بحث بیان حلۃ قولہ اسفل من الکعبین مع الاختلاف فی قطع الخفین القفارین ۱۲

ولا تلبس القفازین :- لفظ قفاز بضم القاف وتشدید الفاء جسکے اندر روئی کے بھرتی دیکر سردی سے بچنے کیلئے ہاتھ میں استعمال کیا جاتا ہے جس سے کلائی تک مستور ہوجاتا ہے۔ یہ قفازین مرد کیلئے باتفاق ائمہ اربعہ حرام ہے لانہ فی حکم المخیط۔ کما نقلہ عز الدین ابن الجماعۃ۔ لیکن عورت کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ شافعی کے نزدیک عورت کیلئے بحالت احرام قفازین پہننا جائز نہیں لحدیث ابن عمرؓ ولا تلبس القفازین رواہ البخاری۔ اور احناف کے نزدیک لبس القفازین عورت کیلئے جائز ہے۔ کما روی ان سعد بن ابی وقاص رض کان یلبس بناتہ القفازین وہن محرمات۔ **الجواب** جمعا بین الدلائل کے طور پر یہی کہا جاویگا کہ لا تلبس کا حکم نہی ندب پر محمول ہے وقال الشاہ الانور رح یحمل النہی علی الکراہۃ کما فی البذل ص۳۰ ج۱۰

فی حدیث ابن عباس رض اذا لم یجد ازارا لبس سراویل :- سراویل وہ ہے کہ جسکو ہندی میں شلوار کہا جاتا ہے جو اصل میں عربی چیز نہیں بلکہ ایرانی ہے حضور نے سراویل خریدا تو تھا لیکن پہننا ثابت نہیں۔ کما قال الشاہ الانور رح۔ اگر ازار یعنی تہبند نہو تو سراویل پہننا بالاتفاق جائز ہے لحدیث ابن عباس رض اذا لم یجد ازارا لبس سراویل متفق علیہ۔ لیکن شافعی واحمد کے نزدیک ومالک کے ایک قول میں سراویل کو پھاڑنے میں فساد واضاعۃ مال ہے۔ لیکن حنفیہ ومالک کے نزدیک اگر ازار نہو تو پھاڑکر سراویل پہنے۔ کیونکہ حدیث ابن عمرؓ میں خفین کے متعلق گذرا کہ ولیقطعہما اسفل من الکعبین۔ اور سراویل بھی اس کی نظیر ہے تو استوار فی الحکم کیوجہ سے ایک نظیر کو دوسرے نظیر کے ساتھ لاحق کرنیکے طور پر موزہ کی طرح سراویل کو پھاڑکر پہنا جاویگا۔ ہاں اگر پھاڑنے سے ستر عورت نہو تو پھاڑنے کے بغیر پہننا واجب ہے۔ اور اگر پھاڑنے کے بغیر خفین یا سراویل پہنا گیا تو دم لازم ہے۔ چنانچہ رازیؒ نے کہا کہ عدم ازار کے وقت پھاڑنیکے بغیر بھی لبس سراویل جائز تو ہے لیکن اس سے دم لازم آویگا۔ ای ولا یلزم منہ عدم وجوب الدم لانہ قد یجوز ارتکاب المحظور للضرورۃ مع وجوب الکفارۃ کالحلق للاذی ولبس المخیط للعذر۔ **الجواب** مطلق کو مقید پر حمل کرنیکے قاعدہ کے مطابق ان کی حدیث کا جواب ہوگا اور حکم شریعت کے مطابق کام کرنیسے اضاعۃ مال نہیں ہوتا۔ کما فی الفتح ج۳ ص۳۰۷ والبذل ج۱۰ ص۱۲ والتعلیق ج۱ ص۲۵۱ والعرف ص۲۱۸

فی حدیث عثمان رض لا ینکح المحرم :- محرم کیلئے بحالت احرام نکاح کرنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے عینی وغیرہ میں ہے کہ دراصل یہ اختلاف عظیم اس پر مبنی ہے کہ حضور اکرمؐ نے حضرت میمونہ رض کو بحالت احرام نکاح کیا تھا یا بحالت حلال۔ چنانچہ مالک وشافعی واحمد واسحٰق واوزاعی وسعید بن المسیب وسالم وقاسم وغیرہم کے نزدیک محرم کیلئے خود نکاح کرنا اور کسیکو نکاح کرانا ایک بھی جائز نہیں بلکہ وہ نکاح باطل۔ کما فی حدیث عثمان رض انہ علیہ السلام قال لا ینکح المحرم ولا ینکح ولا یخطب۔ رواہ مسلم۔ وعن ابی رافع قال تزوج النبی علیہ السلام میمونۃ وہو حلال وکنت انا الرسول ای القاصد فیما بینہما۔ رواہ الترمذی۔ وعن یزید بن الاصم رض قال حدثتنی میمونۃ رض ان النبی ﷺ تزوجہا وہو حلال۔ رواہ مسلم۔ جب بحالت حلال نکاح کیا تو بحالت احرام نکاح کرنا ثابت نہوا۔ جو احناف کے قول ہے

پھر ابن عباس رض کی حدیث میں جو تزوج میمونۃ رض وہو محرم ہے اس پر حدیث ابو رافع کو متعدد وجوہ سے ترجیح دی گئی۔ اوّل یہ کہ ابو رافع اس نکاح کے وقت بالغ تھے اور ابن عباس صغیر السن تھے۔ چنانچہ تقریباً ابن عباس کی عمر دس سال کی تھی لہٰذا ابو رافع اسوقت احفظ ہوگا اس لئے ان کے قول تزوج میمونۃ وہو حلال، زیادہ معتبر ہے۔ نیز ابو رافع حضور اور میمونہ رض کے درمیان اس نکاح کے معاملہ میں قاصد تھے لہٰذا وہ زیادہ اعلم ہوگا۔ نیز جس عمرۃ القضاء کے وقت نکاح ہوا، ابن عباس رض اس عمرہ میں شریک نہ تھے اس لئے بھی ان کے قول سے ابو رافع کے قول زیادہ معتبر ہوگا۔ لیکن امام اعظم وصاحبین وثوری وابراہیم نخعی وعطا بن ابی رفاع وعکرمہ ومسروق وغیرہم کے نزدیک محرم کیلئے نکاح کرنے میں کوئی حرج نہیں اگرچہ نکاح بحالت احرام مناسب نہیں لیکن فی نفسہ جائز ہے۔

بحث فی لبس السراویل عند عدم الازار ص۳۵ والعرف ص۲۱۸

البحث الہام فی نکاح المحرم ص۳۵

۴ کے بغیر بھی پہننا جائز کہ اس سے دم لازم نہیں آتا کیونکہ ابن عباس رض کی حدیث میں دم اور پھاڑنے کے ذکر نہیں ہے۔ نیز کسی پھاڑنے میں الخ

ہاں حلال ہونیکے قبل وطی و مباشرت نہ کرے۔ اب جواز نکاح کی دلیل یہ ہے کہ حضورؐ نے خود میمونہ رضؓ کو بحالت احرام نکاح کیا کما فی حدیث ابن عباس رضؓ ان النبیؐ تزوج میمونۃ رضؓ وہو محرم متفق علیہ۔ واخرج ابن حبان فی صحیحہ والبیہقی فی سننہ عن عائشۃ رضؓ ان النبیؐ تزوج وہو محرم۔ وروی الطحاوی عن ابی ہریرۃ رضؓ قال تزوج النبیؐ میمونۃ رضؓ وہو محرم۔ طحاوی وغیرہ نے اس قسم کی کثیر احادیث سے حضورؐ کا نکاح بحالت احرام ثابت کیا فراجعہ ان شئت بالتفصیل الزائد۔ پھر احناف وغیرہم نے بھی ابو رافع و یزید بن الاصم کی حدیث پر ابن عباس کی حدیث کے راجح ہونیکے متعلق متعدد وجوہ ترجیح بیان کئے ہیں۔ چنانچہ اوّل یہ ہے کہ علم و فقہ و اتقان و حفظ میں ابن عباس کے مماثل کوئی نہ تھا کما قال ابن حبان ولیس فی الاخبار تعارض ولا ان ابن عباس وہم لانہ احفظ واعلم من غیرہ۔ نیز ابن عباسؓ کی حدیث پر ائمہ ستہ متفق ہیں بلکہ تمام محدثین اس کی تخریج و تصحیح پر متفق ہیں۔ اور یزید بن الاصم رضؓ کی حدیث کو بخاری و نسائی نے نہیں لئے اور ابو رافع کی حدیث صحیحین میں نہیں ہے ولم یبلغ درجۃ الصحۃ۔ ولذا قال الترمذی ولا نعلم احدًا اسندہ غیر حماد عن مطر۔ نیز حدیث ابن عباس کے مؤید عائشہ و ابو ہریرہ رضؓ کی حدیث بھی ہے۔ کما مرّ الان۔ نیز ابن عباس کی حدیث مؤید بالقیاس بھی ہے کہ اگر محرم وطی کرنیکے لئے کوئی جاریہ خریدے یا عقود دنیویہ میں سے کوئی عقد کیا ہو تو یہ بالاتفاق جائز ہے ایسے ہی نکاح بھی عقود الدنیویہ او الدینیہ میں سے ہے لہٰذا اس کی مباشرت جائز ہوگا۔ نیز حدیث ابن عباس محکم ہے، کہ جس میں کسی قسم کے تاویل کا احتمال نہیں بخلاف حدیث ابو رافع و یزید رضؓ کما سیجیٔ عنقریب وغیر ذلک من الوجوہ الترجیح

الجواب : انہوں نے جو دلیل اول میں عثمان رضؓ کی حدیث ذکر کیا کہ لا ینکح المحرم الخ یہ محتمل للتاویل ہے خاص کر کہتے جب وہ بصیغۂ اخبار وارد ہے مراد یہ ہے کہ نکاح و انکاح و خطبہ یہ محرم کے شان کے خلاف ہے۔ کیونکہ وہ احرام باندھکر شان عشق و محبت میں مستغرق ہوکر دوسرے شغل میں ہے تو اس سے حضورؐ کی غرض نکاح و انکاح سے بے رغبت کردینا ہے کیونکہ یہ سب ہیجان شہوۃ کیلئے داعی بنتا ہے تحریم نکاح مقصود نہیں۔ اور اگر لا ینکح کی نفی کو نہی کیلئے لیا جاوے تو دفع تعارض بین الاحادیث کیلئے اسکو نہی تنزیہی پر حمل کیا جاویگا۔ نیز حدیث عثمان رضؓ اس درجہ کی نہیں کہ حدیث ابن عباس جس درجہ کی ہے کیونکہ حدیث عثمان رضؓ کا مدار نبیتہ بن وہب پر ہے وہ اگرچہ ثقہ مامون ہے لیکن وہ اسمیں متفرد ہے بخلاف حدیث ابن عباس رضؓ کے کہ یہ متعدد طرق سے مروی ہے۔ اور ابن عباس رضؓ سے اجلّہ تابعین نے روایت کیا کجابر بن زید و عطاء و طاؤس و سعید بن جبیر و مجاہد و عکرمہ رضؓ۔ پھر انہوں سے ائمہ متقنین نے روایت کیا۔ کعمرو بن دینار و ایوب السختیانی و ابن ابی نجیح۔ کما فی التعلیق ص ۲۵۳ ج ۳ وقال ابن العربی ضعّف البخاری حدیث عثمان رضؓ وصحّح حدیث ابن عباس رضؓ۔ اور انہوں نے جو ابو رافع کی حدیث لائے جواب یہ کہ وہ حدیث اتصال و انقطاع میں مضطرب و مختلف ہے۔ کما اشار الیہ الترمذی فقال ولا نعلم احدًا اسندہ غیر حماد بن زید عن مطر الوراق عن ربیعۃ رضؓ وروی مالک عن ربیعۃ رضؓ عن سلیمان ابن الیسار عن النبیؐ تزوج الخ ورواہ مالک مرسلًا ورواہ ایضًا سلیمان بن بلال رضؓ عن ربیعۃ رضؓ مرسلًا۔ نیز اس میں جو مطر الوراق راوی ہے اسکے متعلق نسائی نے کہا کہ لیس بالقوی وعن احمد کان فی حفظہ سوء۔ اور انہوں نے جو یزید ابن الاصم کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ اس میں بھی اختلاف ہے کہ بعض روایت میں یزید کے بعد میمونہ رضؓ کا ذکر ہے اور بعض میں بغیر ذکر میمونہ مرسلًا لایا گیا۔ اور ترمذی نے بھی حدیث یزید کو روایت کرکے کہا کہ ہذا حدیث غریب۔ وروی غیر واحد ہذا الحدیث عن یزید مرسلًا۔ یا ابو رافع و یزید کی حدیث میں جو وہو حلالٌ کا لفظ ہے مراد یہ کہ نکاح تو بحالت احرام ہوا لیکن اسکے ظہور بحالت حل ہوا ہے۔ یہی اقرب بھی ہے کیونکہ ظہور نکاح ولیمہ کے وقت ہوتا ہے جو بحالت حل تھی کما فی الحرف ۱۹ یا ان دونوں حدیث میں تزوج مجازًا بنا کرنیکے معنی میں ہے لانہ سببہ۔ اب بحالت احرام بنا کرنا ثابت ہوا نہ نکاح۔

کما قالہ الزبیدی۔ اور انہوں نے جو وجوہ ترجیح بیان کئے اسکے جواب یہ کہ یہ جو کہا گیا کہ ابو رافع رجل بالغ تھے ابن عباس رضؓ دس سال کے۔ لہٰذا احفظ ہوگا جواب یہ کہ ابو رافع کے حفظ کی ترجیح میں یہ قول کسی اہل علم من الصحابۃ والتابعین منقول نہیں نہ وہ روایۃً ودرایۃً مؤید ہے کیونکہ حفظ ایک امر فطری ہے اس میں عمر کے بڑے چھوٹے ہونیکا کوئی دخل نہیں چنانچہ حضرت ابن عباس رضؓ کو صغیر ہونیکے باوجود اشیاخ کیساتھ اپنے مجلس کے قریب کرتے تھے اور یہ جو کہا گیا کہ ابو رافع حضورؐ اور میمونہ رضؓ کے درمیان قاصد تھے جواب یہ کہ اسکے باوجود ابن عباس اعلم تھے کیونکہ ابو رافع کو حضورؐ کا بھیجنے کے بعد میمونہؓ کا معاملہ زوجۂ عباس رضؓ ام الفضل کے حوالہ کیا تھا اسلئے عباس رضؓ کے حوالہ کیا تو عباس نے نکاح کرا دیا اسلئے ابن عباسؓ اعلم تھے۔ یہ جو کہا گیا کہ ابن عباس اس عمرۃ القضاء میں نہ تھا جواب یہ کہ ابن عباس رضؓ حضورؐ کے ساتھ عمرۃ القضاء میں شریک نہ ہونا کسی روایت سے ثابت نہیں اور اگر نہ بھی ہو تو عارفین بالنقصہ سے معتبر طور پر سُنا ہوگا۔ اور یہ جو کہا گیا کہ صحابۂ کرام اس بارے میں ابن عباس کی تغلیط کی ہے جواب یہ کہ یہ محض غلط وبہتان ہے کسی صحابی نے تغلیط نہیں کی۔ صرف سعید بن المسیبؒ تابعی نے کہا کہ وہو محرم کہنے میں ابن عباس رضؓ کو وہم ہوگیا۔ کما فی ابی داؤد۔ اگر کوئی صحابی تغلیط کرتا وہ بھی لایساوی شیئاً کے مرتبہ میں ہوتا چہ جائیکہ تغلیط سعید بن المسیبؒ۔ اور شوکانیؒ نے کہا کہ سعید بن المسیبؒ کے قول کے اسناد اگر صحیح وثابت بھی ہوتا ہم معتبر نہوتا چہ جائیکہ اس قول کے اسناد میں ایک رجل مجہول بھی ہے اور ابن حبانؒ نے حدیث ابن عباس وہو محرم کی توجیہ کیا کہ نکاح تو بحالت حلال ہوا لیکن محرم بمعنی داخل الحرم کے ہے ای حرم کے اندر نکاح کیا لیکن حضورؐ حلال تھے اسکا جواب یہ کہ محرم کے معنی داخل الحرم کے نہیں بلکہ ذی حرمۃ کے ہے۔ ای بحالت احرام نکاح کیا۔ چنانچہ ہارون الرشید کے دربار میں جب کسائی واصمعی جمع ہوئے تو اس مصرع پر کلام ہوا کہ ؎ قتلوا ابن عفان الخلیفۃ محرماً۔ کسائی نے کہا کہ بمعنی الداخل فی الحرم، اصمعی جو حافظ وامام اللغۃ تھے انہوں نے کہا کہ یہ غلط ہے بلکہ اسکے معنی قتلوہ وہو ذو حرمۃ کما فی قول الشاعر ؎ قتلوا کسریٰ بلیل محرماً۔ نیز روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ مقام سرف میں نکاح ہوا اور حرم کے اندر کہنا بالکل غلط ہے۔ اگر آپ کو اس سے بھی تفصیل زائد کے شوق ہو تو ان کتابوں مطالعہ کیجئے عینی ج۵ ص۹۹ والبذل ج۳ ص۱۲۴ والتعلیق ص۲۵۲ والطحاوی ج۱ ص۴۴۱ والعرف ص۳۱۹، والفتح ج۳ ص۳۵۳

الفصل الثانی: فی حدیث ابن عمرؓ ومامس لورس الزعفران۔ امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ ورس کے کھیت صرف یمن میں ہوتے ہیں جوہری نے کہا کہ ورس زرد رنگ کی ایک گھانس ہے جو یمن میں ہوتی ہے۔ مالک نے کہا کہ لبس المصبغات اس لئے مکروہ ہے کہ اسکے رنگ منتشر وظاہر ہوتا ہے۔ شوافع نے کہا کہ اگر کپڑا میں ورس وغیرہ کے پانی تو پہنچا ہے لیکن خوشبو مہکتی نہیں تو وہ ممنوع نہیں ہے۔ اور عینیؒ نے احناف کا مذہب یہی نقل کیا کہ ورس وزعفرانی رنگ کے کپڑا دھونے بعد اگر خوشبو منتشر ومہکتی نہیں تو اسکے استعمال فی الاحرام جائز ہے وہو المنقول عن سعید بن الجبیرؒ وعطاء والحسن وطاؤس وقتادۃ والنخعی والثوری واحمد واسحقؒ کما روی الطحاوی عن ابن عمرؓ انہ علیہ السلام قال لاتلبسوا ثوباً مسہ ورس اوزعفران یعنی فی الاحرام الا ان یکون غسیلاً۔ اور صراح میں ہے کہ عصفر ایک قسم کے سرخ رنگ کو کہا جاتا ہے اور عصفری رنگ سے رنگین کپڑا جو ثوب معصفر ہے بحالت احرام اسکے استعمال کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ شافعی کے نزدیک لبس المعصفر بحالت احرام جائز ہے۔ لما روی ان عائشۃؓ لبست الثیاب المعصفرۃ وہی محرمۃ۔ لیکن بدائع الصنائع سے منقول ہے کہ احناف کے نزدیک محرم ثوب المعصفر استعمال نکرے کما فی الہدایہ ولا یلبس ثوباً مصبوغاً بورس ولا زعفران ولا عصفر۔ لما روی ان عمرؓ انکر علی طلحۃؓ لبس المعصفر فی الاحرام فقال طلحۃ انما ہو ممشق بمغرۃ فقال عمرؓ انکم ائمۃ یقتدی بکم عمرؓ کے انکار اور طلحہ کے اعتذار سے معلوم ہوا کہ معصفر محرم کیلئے ممنوع ہے۔

بحث استعمال ثوب مصبوغ بورس وزعفران مع الاختلاف فی استعمال الثوب المعصفر للمحرم

نیز معصفر بھی ورس و زعفران کی طرح طیب ہے کہ جسکے لئے خوشبو ہے لہٰذا ممنوع ہوگا۔ **الجواب** اُنہوں نے جو عائشہ رض کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ عائشہ رض سے تو یہ بھی منقول ہے کہ انہا کرہت المعصفر فی الاحرام فسقط الاحتجاج بہ فلا تعارض۔ یا دفع تعارض کیلئے یہی کہا جاویگا کہ عائشہ رض حقیقۃً ثوب معصفر استعمال نہیں کیا بلکہ عصفوری رنگ کی طرح رنگین کپڑا استعمال کیا ہو۔ یہ اختلاف قبل الاغتسال کے متعلق ہے لیکن بعد الاغتسال بحیث لا یتناثر صبغہ ولا یفوح رائحتہ استعمال احناف کے نزدیک بھی جائز ہے۔ کما فی الفتح ج ۲ ص ۲۰۶ والبذل ج ۳ ص ۱۱۹

بَابُ المحرم یجتنب الصّید

بحث تعریف الصید الذی منع منہ المحرم ۱۲

چونکہ انسان شکار کا عادی بننے کے لئے کبھی مایُرید اکلہ کو قتل کرتا ہے اور کبھی مالا یُرید اکلہ کو قتل کرتا ہے اور کبھی دفع شر کیلئے کسی جانور کو قتل کرتا ہے اور کبھی بہیمۃ الانعام کو قتل کرتا ہے۔ تو ان میں سے کونسا صَیْد ہے اور کونسا صَیْد نہیں۔ اس کیلئے کوئی قاعدہ کلیہ ہونا چاہئے۔ چنانچہ حدیث میں جس پانچ جانور کے نام لیا ای الغارۃ والغراب والحدأۃ والعقرب والکلب العقور، اس میں جامع یہ ہے کہ جو بھی موذی اور انسان یا اسکے مال و اسباب پر حملہ کرنیوالا ہو یہ صید نہیں۔ ایسا ہی بہیمۃ الانعام اور مرغی اور جن جانوروں کو گھر میں پرورش کرنیکی عادت ہے وہ بھی صید نہیں۔ اب دوسرے قسم کے جانوروں کو صید کہا جاویگا اور صاحب ہدایہ نے کہا کہ جو جانور اپنے اصل خلقت میں اپنے ہاتھ پیر یا بازو کے ذریعہ انسان سے ممتنع و متوحش ہو وہ صید ہے اب ابل، بقر و غنم کو ذبح کرنا محرم کیلئے حلال ہے لانہا لیست بصید لعدم الامتناع والتوحش من الناس وکذا الدجاج، والبط الذی یکون فی المنازل لانعدام معنی الصید فیہما۔ کما فی فتح الملہم ج ۳ ص ۲۳۳ مفصلاً فراجعہ ان شئت التفصیل۔

اور لحم الصید للمحرم کے متعلق اشعۃ ج ۲ ص ۲۹۰ میں اس طرح محل نزاع معین کیا کہ محرم آدمی کا خود شکار کرنا یا کسی دوسرے آدمی کو صید کی طرف راستہ دکھلانا یا اشارہ کرنا بالاتفاق حرام ہے اگر افعال مذکورہ میں سے کوئی کام کیا تو اسپر جزاء لازم ہے لیکن محرم کو لحم الصید کھانے میں تفصیل ہے کہ اگر محرم نے خود شکار کیا یا دوسرے محرم نے شکار کر کے لایا اس کا گوشت محرم آدمی کھا نہ سکے بالاجماع حرام ہے اور اگر غیر محرم اہل حلال آدمی نے اپنے کیلئے یا محرم کیلئے اسکے اذن سے یا بلا اذن شکار کر کے لایا تو اسکے گوشت کھانے کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ ابن عباس و طاؤس و ثوری کے نزدیک محرم پر اکل لحم صید مطلقاً ممنوع ہے اس محرم کے لئے شکار کیا گیا ہو۔ یا نہ ہو بدلیل اطلاق حدیث صعب بن جثامۃ انہ اہدی للنبی ﷺ حماراً وحشیاً فرد علیہ فلما رأی فی وجہہ قال انا لم نردّ علیک الا انا حرم۔ متفق علیہ۔ یہاں اس سوال کے بغیر رد کر دیا کہ محرم کیلئے شکار کیا یا نہ۔ معلوم ہوا کہ مطلقاً حرام ہے۔ اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک اگر محرم نے خود شکار کیا یا غیر محرم آدمی محرم کیلئے شکار کیا اسکے اذن سے ہو یا نہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں محرم کیلئے حرام ہے۔ چنانچہ یہ حضرات گذشتہ حدیث صعب بن جثامہ سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اس لئے رد کر دیا تھا کہ اس حمار وحشی کو محرم کیلئے شکار کیا گیا تھا۔ نیز حدیث جابر رض قال سمعت النبی ﷺ یقول صید البر لکم حلال مالم تصیدوہ او یُصَد لکم۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ یعنی جب تک کہ تم خود شکار نہ کرو یا تمہارے لئے شکار نہ کیا جائے تو حلال ہے ورنہ حرام۔ لیکن حضرت امام اعظم و احناف کے نزدیک اگر محرم نے خود شکار نہ کیا ہو اور نہ کسیکو حکم دیا اور دلالۃ و اشارہ و اعانت بھی نہ کیا ہے اگرچہ محرم کیلئے شکار کیا گیا ہو تو اسکے لئے کھانا حلال ہے۔ کما فی حدیث ابی قتادۃ رض انہ خرج مع النبی ﷺ متخلف مع بعض اصحابہ وہم محرمون وہو غیر محرم فرأوا حماراً وحشیاً قبل ان یراہ حتی راٰہ ابو قتادۃ رض فرکب فرسہ، فسألہم ان یناولوہ سوطہ، فابوا فتناولہ، فحمل علیہ فعقرہ، ثم اکل فاکلوا فندموا فلما ادرکوا

النبی علیہ السلام سألوہ قال علیہ السلام ہل معکم منہ شئی فالوا معنا رجلہ فاخذہ النبی علیہ السلام فاکلہا متفق علیہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ محرم کے اگر اعانت وغیرہ نہ کیا ہو تو اسکے لئے لحم الصید مباح ہے۔ کما قالہ العینی۔ اور علامہ عثمانی رح نے اپنے شیخ محمود سے نقل کیا کہ عادۃً یہ بات ثابت ہے کہ حمار وحشی جیسے عظیم الجثہ کثیر اللحم جانور کو صائد صرف اپنے کیلئے شکار نہیں کیا۔ خاص کر کے ابو قتادہ اس وقت سفر میں تھے کہ انکے ساتھ ان کے رفقاء محرمین کے علاوہ اور کوئی نہ تھا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابو قتادہ رض نے اپنے محرم رفقاء کو شریک فی الاکل کرنیکے لئے شکار کیا ہو چنانچہ شکار کرنا اُن محرمین کی آرزو بھی تھی کما فی بعض الروایۃ واحبوا لو اتی ابصرتہ۔ کما فی البذل ج۱۳ ص۳ انکے باوجود انہوں نے کھایا ہے۔

الجواب فریق اوّل ای ثوری وطاؤس نے جو صعب بن جثامہ کی حدیث ذکر کیا اسکے متعلق طحاوی نے کہا کہ چونکہ اس میں اضطراب ہے کہ رواہ بعضہم حماراً وحشیاً وروی بعضہم مذبوحاً، وروی البعض لحم حمارہ وبعضہم عجز حمار، اس لئے وہ قابل عمل نہیں۔ یا اس حمار وحشی کو اس لئے رد نہیں کیا کہ اسکو محرم کیلئے شکار کیا گیا ہے۔ کما ذہب الیہ الشوافع وغیرہم بلکہ رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ حمار وحشی زندہ تھا کما اشار الیہ البخاری بعقد الباب اذا اہدی للمحرم حمارا وحشیا حیا لم یقبل۔ چنانچہ بیہقی نے کہا کہ زندہ حمار وحشی کو رد کیا جب بھونا گوشت ھدیہ دیا گیا تو اسکو قبول کیا ہے کما فی حدیث الصعب انہ اہدی للنبی علیہ السلام عجز حمار وحشی فاکل النبی علیہ السلام منہ واکل القوم، قال البیہقی اسنادہ صحیح۔ فکانہ رد الحی وقبل اللحم۔ یا یہ بھی احتمال ہے کہ چونکہ حضور کو معلوم ہوا تھا کہ کسی محرم نے دلالۃً واشارۃً سے امداد کیا ہے اس لئے رد کیا ہو۔ اور مالک وشافعی واحمد نے جو حدیث صعب رض سے استدلال کیا ہے جواب یہ کہ شوکانی نے خود اقرار کیا کہ اس حدیث کے تمام طرق ضعیف ومضطرب ہے۔ چنانچہ شوکانی نے کہا کہ اس حدیث میں جو عمرو بن ابی عمر رض راوی ہے جو اپنے مولیٰ مطلب بن عبداللہ سے روایت کرتا ہے دونوں مختلف فیہما راوی ہیں۔ اور ترمذی نے کہا کہ مطلب کا سماع جابر رض سے ثابت نہیں بلکہ کسی صحابی سے سماع نہیں۔ کما نقلہ الترمذی عن محمد بن اسماعیل البخاری۔ ورواہ الطبرانی عن عمرو عن المطلب عن ابی موسیٰ الکندی فی اسنادہ یوسف بن خالد وہو متروک۔ ورواہ الخطیب عن مالک عن نافع عن ابن عمر وفی اسنادہ عثمان بن خالد وہو ضعیف جداً۔ جب اس حدیث کے تمام طرق ضعیف ومضطرب ہوا تو وہ قابل استدلال نہ رہا اور نہ اس قابل ہے کہ اس سے احادیث مطلقہ کی تقیید ہو۔ یا یصاد لکم کے معنی یصاد بامرکم کے ہے لانہ لا یصیر مصیداً لہ الا بامرہ۔ اب معنی یہ ہوا کہ جب تک تمہارے حکم سے شکار نہ کیا جاوے تو حلال ورنہ حرام۔ یہی بعینہٖ احناف کا مذہب ہے۔ کما مر۔ اور صاحب ہدایہ نے جواب دیا کہ یصاد لکم میں لام تملیک کے لئے ہے فالمعنی ان یصاد ویجعل لکم تو بعینہٖ شکار کردہ جانور ھدیہ دینے پر محمول ہوگا نہ کہ صرف گوشت تو بعینہٖ جانور ھدیہ دینا ممنوع ہے۔ ھذا ما فی العینی ج۵ ص۶۹ والفتح ج۳ ص۲۲۴ والبذل ج۳ ص۱۲۹ والتعلیق ج۳ ص۲۵۷ وغیر ذلک مفصلاً۔

فی حدیث عائشۃ رض خمس فواسق۔ یہاں فسق سے خبث وکثرۃ ضرر مراد لیا گیا۔ صید البحر وہ ہے جسکے توالد وتشوی پانی میں ہو وہ محرم کیلئے حلال ہے لقولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر۔ اور صید البر جسکے توالد وتشوی خشکی میں ہو وہ محرم کیلئے حرام ہے لیکن خمس فواسق کو استثنا کیا گیا۔ اب اس میں جو خمس کا عدد ہے جواز قتل کے حکم اس خمس کیساتھ خاص نہیں کیونکہ مفہوم عدد اکثر کے نزدیک حجت نہیں ہے اور اگر عدد خمس کے مفہوم کے اعتبار ہو بھی تاہم اُن خمس کے ساتھ جواز قتل کے حکم خاص نہ ہوگا۔ کیونکہ حضور نے اوّلاً صرف خمس کو بیان کیا تھا پھر یہ بیان کیا کہ غیر خمس بھی جواز قتل کے حکم میں خمس کے ساتھ شریک ہے۔ چنانچہ عائشہ رض کے اکثر طرق میں تو لفظ خمس ہے۔ لیکن بعض طرق میں لفظ ست ہے کما اخرجہ ابو عوانہ فی المستخرج وزاد الحیۃ ویشہد لہ طریق شیبان۔ اور ابو داؤد کی حدیث ابی سعید میں بھی طریق شیبان کی طرح ست ہے لیکن سبع العادی کی زیادتی ہے تو اب سبع ای سات بن جاویگا۔ وفی حدیث ابی ہریرۃ رض عند ابن خزیمہ رض وابن المنذر زیادۃ ذکر

بحث ۱۲ تخصیص العدد بالخمس لا ینافی الزائد فی غیر الخمس بالحکم المخصص

۴ اسکے جواب تو ہو گیا اب انہوں نے جو حدیث جابر رض مالم تصیدوہ او یصاد لکم سے استدلال کیا جواب یہ کہ الخ

الذئب والنمر مجموعہ تسع ہو جائیگا بہرحال حکم جواز قتل خمس پر منحصر نہ ہوا۔ چنانچہ صاحب ھدایہ خمس مذکورہ کو نقل کرکے کہا کہ فانہا مبتدأ بالاذیٰ۔ حاشیہ میں ہے مذکورہ خمس کے ماسوی جن میں یہ علت ای ابتدار بالاذیٰ پایا جاوے انکو قتل کرنا حلال ہوگا۔ اور اشعہ میں ہے کہ اتفاق کردہ اند علماء بر جواز قتل محرم مرایشاں را و ہر موذی را کہ جائز است قتل محرم در حل و حرم۔ اور بذل المجہود ج ۱۲۸/۳ میں ہے کہ کلب عقور کے حکم میں ہر وہ درندہ بھی شامل ہے جو کہ حملہ کرنیوالا اور ابتداءً تکلیف دینے والا ہو کالاسد والذئب والفہد والنمر۔ پھر مذہب حنفیہ کی تفصیل کے لئے بدائع سے نقل کیا کہ صید البر دو قسم ہے ماکول وغیر ماکول۔ اب محرم کیلئے ماکول جانور کو شکار کرنا حلال نہیں کالظبی والارنب وحمار الوحش اور غیر ماکول بھی دو قسم پر ہے۔ ایک قسم طبعاً موذی اور غالباً مبتدی بالاذی ہے نحو الذئب والاسد الفہد والنمر وغیر ذلک۔ محرم کے لئے اس قسم کے جانور کو قتل کرنا جائز ہے۔ لان دفع الاذیٰ من غیر سبب موجب للاذیٰ واجب فضلاً عن الاباحۃ۔ ولہذا اباح النبی علیہ السلام قتل الخمس الفواسق للمحرم فی الحل والحرم۔ اور قسم دوم وہ جانور جو غالباً ابتداء بالاذیٰ نہیں کرتا ہے۔ کالضبع والثعلب والضب لان عادتہا الہرب من الانسان لا الابتداء بالاذیٰ غالباً فتدخل تحت ما تلونا من الآیۃ ای حرم علیکم صید البر ہذا کلہ فی العینی ج ۸۱/۵ والفتح ج ۲۳/۴ والبذل ج ۱۲۸/۳ والہدایہ ج ۳۵۷/۱ والاشعہ ص ۳۸۴

پھر یہاں حدیث عائشہ رض میں جو جواز قتل الحیۃ والعقرب ہے اس کے متعلق شعبہ و ابو عمر رض نے حماد بن ابی سلیمان وحکم سے روایت کیا کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک محرم حیۃ و عقرب کو قتل نہ کرے لانہما من ہوام الارض۔ لیکن ابو عمر رض نے نقل کیا کہ جمہور کے نزدیک حیۃ وعقرب کو محرم قتل کرسکتا ہے لحدیث عائشہ رضا رض قال خمس فواسق یقتلن فی الحل والحرم الحیۃ والغراب الابقع والفارۃ والکلب العقور والحدیا۔ متفق علیہ۔ اور گذشتہ حدیث ابن عمر رض میں عقرب کا ذکر ہے۔ اب صحیح وصریح حدیث کے مقابلہ میں قیاس غیر معتبر ہوگا۔ الغراب الابقع :۔ فتح الباری میں غراب کے پانچ اقسام بیان کئے گئے اول عقعق۔ وفی القاموس ہو طائر ابیض فیہ سواد و بیاض یشبہ صوتہ العین والقاف۔ یعنی وہ آواز کرتے وقت گویا یوں معلوم ہوتا ہے کہ عین وقاف کو ادا کر رہا ہے۔ دوم الابقع الذی فی ظہرہ او بطنہ بیاض۔ سوم غداف وہو المعروف عند اہل اللغۃ بالابقع اسکو غراب البین بھی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ نوح علیہ السلام نے جب اسکو زمین کی خبر لانے کے لئے بھیجا تھا تو وہ مردہ کے ساتھ مشغول ہوکر نوح ع سے جدا ہوگیا تھا۔ چہارم اعصم وہ ہے کہ جسکے پیر یا بازو یا پیٹ میں بیاض یا حمرۃ ہو۔ پنجم زاغ کہ جسکو غراب الزرع بھی کہا جاتا ہے یعنی وہ غراب صغیر جو دانہ کھاتا ہے۔ اور اسی فتح میں ہے کہ صاحب ھدایہ نے کہا کہ حدیث میں جس غراب کے قتل کو جائز کہا ہے وہ غداف ابقع ہے۔ کیونکہ یہی دونوں مردہ کھاتا ہے اور جو مردہ کھاتا ہے وہ ابتداء بالاذیٰ بھی کرتا ہے۔ کما فی الہدایہ ج ۲۶۲/۱ وہو المروی عن ابی یوسف۔ اور عینی نے کہا کہ غراب ابقع ہی مبتدی بالاذیٰ ہے ومنہا الغداف۔ والفارۃ :۔ صرف ابراہیم نخعی نے محرم کو قتل فارہ سے منع کیا۔ لیکن ابن المنذر نے کہا کہ جمہور علماء کے نزدیک محرم کے لئے قتل فارہ جائز ہے لحدیث عائشہ وابن عمر رض۔ اب نخعی کا قول حدیث صحیح وجمہور علماء کے خلاف ہوکر قول شاذ ہوا۔ اور فارہ کے جو اقسام ہیں الجرذ والخلد وفارۃ الابل وفارۃ المسک وفارۃ الغیط، ان تمام اقسام کے فارہ تحریم الاکل وجواز القتل کے حکم میں ایک برابر ہیں۔ کما فی العینی ج ۸۳/۵

الکلب العقور :۔ ای سگ جراحت کنندہ وگزندہ۔ نووی نے کہا کہ محرم وحلال کیلئے حل وحرم میں جواز قتل الکلب العقور پر علماء کے اتفاق ہیں لیکن اسکے مراد میں اختلاف ہے مالک نے موطا میں کہا کہ مراد ہر وہ جانور ہے کہ جو لوگوں کو زخم کرتا اور ان پر حملہ کرتا ہو۔ اور شافعی و احمد و ثوری نے کہا کہ ان المراد کل مفترس غالباً امام اعظم واوزاعی وحسن سے قاضی عیاض نے نقل کیا کہ ہو الکلب المعروف والمحقور بہ الذئب۔ والحدیا بضم الحاء وتشدید التحتانیۃ مقصورا

بحث تشریح خمس فواسق ہم یقین المراد وبیان الزاغ والغراب ۱۲

قیل ہی لغۃ حجازیۃ وغیرہم یقولون حُدَیَّۃ بعض روایت میں حِدَاءَۃ بھی ہے ای جیل۔ قال العینی رح فانہ یجوز قتلہا سواء کان للحم او للحلال لانہا تبتدأ بالاذی وتختطف اللحم من ایدی الناس۔ قال ابو بکر واصل المذہب ان لا یقتل من الطیر الا ما آذی۔ ہکذا فی العینی ج۵ ص۸۲ وفتح الملہم ج۳ ص۳۳۱ والبذل ج۳ ص۱۳۵

الفصل الثانی:۔ فی حدیث ابی ہریرۃ رض **الجراد من صید البحر:۔** ابو سعید خدری رض وکعب الاحبار وعروہ بن الزبیر رض کے نزدیک محرم جراد ای ٹڈی کو قتل کر سکتا ہے کہ جس میں کوئی جزا نہیں لحدیث ابی ہریرۃ الجراد من صید البحر وکل ما ہو صید البحر فہو حلال للمحرم۔ لقولہ تعالیٰ اُحِلَّ لکم صیدُ البحر فالجراد حلال للمحرم۔ لیکن عینی رح نے شرح ہدایہ میں کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ جراد من صید البر ہے۔ کما قالہ صاحب الہدایہ۔ وہکذا قال الدمیری فی حیوٰۃ الحیوان والصحیح انہ برّی لا بحری۔ چنانچہ فتح الودود میں نقل کیا کہ جراد مچھلی سے پیدا ہوتی ہے بعض نے کہا کہ مچھلی کے ناک جھاڑنے سے ایک قسم کا کیڑا نکلتا ہے کہ جسکو دریا کی موج ساحل پر ڈالتی ہے اور وہ برّہی سے غذا حاصل کرکے بڑا ہوتا ہے اور بر ہی میں رہتا ہے اس لئے اکثر کے نزدیک جراد من صید البر ہے اسیوجہ سے محرم اسکو قتل نہیں کر سکتا ورنہ جزا لازم آویگا۔ یہی امام اعظم و مالک و شافعی و عمر و ابن عباس و عطاء وغیرہم کا مذہب ہے۔ وقال العبدی وہو قول اہل العلم کافۃ۔ چنانچہ جمہور نے اس حدیث سے استدلال کیا کہ جسکو شافعی نے باسناد صحیح روایت کیا ہے کہ عبداللہ بن عمار رض نے کہا کہ میں معاذ و کعب الاحبار کے ساتھ بیت المقدس سے عمرہ کا احرام باندھ کر آیا بعض طریق میں آکر کعب اپنے احرام کو بھول کر دو جراد کو پکڑ لیا پھر احرام یاد آنے پر ڈال دیا۔ مدینہ میں آکر عمر رض کو جب یہ قصہ بیان کیا تو عمر رض نے کہا ما جعلت علی نفسک یا کعب قال درہم فقال عمر رض بخٍ بخٍ درہمان خیر من مائۃ جرادۃ اجعل ما جعلت علی نفسک تو عمر رض نے بھی جزا لازم کیا ہے۔ وکقول عمر رض تمرۃ خیر من جرادۃ۔ رواہ مالک وابن ابی شیبۃ۔ اسی وجہ سے صاحب ہدایہ نے کہا کہ ومن قتل جرادۃ تصدق بما شاء۔ **الجواب:** انہوں نے جو ابو ہریرۃ رض کی حدیث کو کہا اس میں ابو المہزم راوی ضعیف ہے ضعفہ شعبہ وغیرہ من ائمۃ الجرح والتعدیل۔ اور ابو داود میں جو حماد عن میمون عن ابی رافع عن ابی ہریرۃ رض روایت ہے اسکے متعلق عینی نے کہا کہ یہ وہم ہے کیونکہ بعض سند میں اسکو کعب رض کا قول بنا دیا ای عن ابی رافع عن کعب قولہ۔ اور بیہقی وغیرہ نے میمون کو غیر معروف راوی بتایا۔ اب ان ضعیف احادیث کے مقابلہ میں عمر رض کے جزا کے متعلق وہ قول زیادہ معتبر ہوگا کہ جس میں تمام صحابہ کے سامنے جزا کو واجب کیا گیا۔ نیز جواب یہ کہ قولہ الجراد من صید البحر سے محرم کے لئے جواز القتل ثابت کرنا مراد نہیں بلکہ مراد یہ کہ صید البحر کی طرح جراد کو بھی ذبح کرنے کے بغیر کھانا جائز ہے کما فی روایۃ احل لنا المیتتان السمک والجراد۔ کما قالہ التورپشتی رح والطیبی۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود ج۳ ص۲۳۲ والتعلیق ج۳ ص۲۵۹ والہدایہ ج۱ ص۲۶۳ والاشعۃ ج۳ ص۴۰۳

وفی حدیث عبد الرحمٰن ایوکل قال نعم:۔ عرف الشذی ص۴۴۵ میں ہے کہ ضبع کو ہندی میں ھنڈار وفارسی میں کفتار کہا جاتا ہے۔ کوکب الدری ج۲ ص۲ کے حاشیہ میں بذل المجہود سے نقل کیا کہ ضبع کی عجیب خلقت میں سے یہ ہے کہ وہ ایک سال مذکر رہتا ہے اور ایک سال مؤنث، اور مُردار کھانے کیلئے قرکھودتا ہے والذکر والانثی ضبعان ولا یقال ضبعۃ۔ شافعی و احمد و اسحٰق کے نزدیک ضبع کھانا جائز ہے لحدیث عبد الرحمٰن بن ابی عمار رض قال سألت جابرا عن الضبع اصیدہی قال نعم فقلت ایوکل قال نعم۔ الحدیث۔ رواہ الترمذی والنسائی وقال ہذا حدیث حسن صحیح۔ لیکن امام اعظم و مالک و جمہور کے نزدیک اکل الضبع حرام ہے کما فی حدیث ابی ہریرۃ رض انہ عم قال کل ذی ناب من السباع فاکلہ حرام رواہ النسائی وغیرہ۔ وفی حدیث ابی الثعلبۃ انہ علیہ السلام نہی عن کل ذی ناب من السباع کما ہو الحدیث المشہور اور ضبع بھی سباع ذی ناب میں سے ہے۔ وقولہ تعالیٰ وحرمت علیکم الخبائث۔ اور ضبع بھی خبائث میں سے ہے جیسا کہ اسکے قرکھودنے سے ظاہر ہے

وفی حدیث خزیمۃ رض قال سألت النبی علیہ السلام عن اکل الضبع قال اَوَ یاکل الضبع اَحَدٌ۔ یہاں استفہام انکاری مراد ہے۔

الجواب جابر رض نے جو کہا کہ نعم، جواب یہ کہ ضبع صید میں سے ہونے کی بنا پر جابر رض نے اپنے اجتہاد سے کھانے کے متعلق فرمایا کہ نعم۔ ورنہ اصل حدیث ہو صَیْدٌ وفیہ کبش ہے اور صَیْد ہونے سے اباحت الاکل ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ اسد وفہد بھی تو صید ہے۔ نیز حدیث نہی عن اکل کل ذی ناب من السباع حدیث مشہور ہے جابر رض کی حدیث مشہور نہیں۔ لہٰذا مشہور پر عمل کرنا ہی ہوگا۔ نیز بقاعدۂ اصول جب محرّم ومبیح میں تعارض ہو تو محرّم راجح ہوتا ہے اور کھانے کے معاملہ میں خاص کر کے احتیاط بھی یہی ہے۔ کما فی التعلیق ج ۳ ص ۲۵۹ وحاشیۃ کوکب الدری ص ۳ وحاشیۃ النسائی ج ۲ ص ۱۷۶ والعرف ج ۲ ص ۹۵

بَابُ الاحصار وفوت الحج

الاحصار فی اللغۃ ہو المنع۔ اور عرف شرع میں احصار یہ ہے کہ کسی نے احرام باندھا لیکن احرام کے مقتضی کے مطابق کام کرنے سے اسکو روک دیا گیا اب یہ روک دینا بقول علامہ عینی رح مالک وشافعی واحمد واسحٰق ولیث ابن سعد کے نزدیک صرف دشمن کے ذریعہ ہوتا ہے تو ان کے نزدیک احصار دشمن کے ساتھ خاص ہے وہو قول ابن عمر رض۔ واستدلوا بآیۃ الاحصار ای فان اُحْصِرتم فما اسْتَیْسَرَ من الہدی۔ چنانچہ حضور ص وصحابۂ کرام جب ۶ھ میں دشمن کے ذریعہ محصور ہو گیا تھا اس وقت یہ آیت نازل ہوئی لہٰذا احصار بھی صرف دشمن کے ذریعہ سے ہوگا۔ نیز آیت کے آخر میں ہے کہ فاذا اَمِنتم فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیۃ۔ چنانچہ امن بھی دشمن ہی سے ہوتا ہے نہ کہ مرض سے۔ لہٰذا احصار بھی دشمن ہی سے ہوگا نیز روی عن ابن عباس رض وابن عمر رض انہما قالا لا احصر الا من عدو۔ لیکن امام اعظم ابو حنیفہ وصاحبین وزفر وثوری ونخعی وعطاء کے نزدیک جو چیز بھی مضی فی موجب الاحرام سے مانع ہو وہ سبب احصار ہے۔ لہٰذا احصار دشمن ومرض یا حبس یا عرج یا ذہاب نفقہ یا سکون الہواء فی البحر وغیرہا سے ہو سکتا ہے۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فان اُحْصِرتم فما اسْتَیْسَرَ من الہدی۔ یہاں لفظ احصار عام ہے ای المنع وہو کما یکون بالعدو یکون بالمرض وغیرہ کما فی البذل ج ۳ ص ۱۳۵ عن البدائع بلکہ قرآن میں لفظ حصر نہیں لایا جو دشمن سے ہوتا ہے بلکہ لفظ احصار لایا گیا جو مرض کے ذریعہ سے ہوتا ہے کذا قال اہل اللغۃ منہم الفراء وابن السکیت وابو عبید وابو عبیدۃ والکسائی والاخفش وغیرہم۔ وقال ابو جعفر النحاس علی ذلک جمیع اہل اللغۃ اور اگر احصار غیر مرض سے بھی ہو تو یہ مطلق ہے لہٰذا مرض وغیرہ من الاعذار کو شامل کرے گا۔ سبب نزول آیت دشمن ہونے کے باوجود لفظ الحصر المختص بالعدو کو نہ لاکر لفظ احصار المختص بالمرض کو لایا معلوم ہوا کہ افادۂ حکم فی المرض مراد ہے لیستعمل اللفظ علی ظاہرہ۔ وروی احمد عن الحجاج بن عمرو الانصاری قال سمعت النبی علیہ السلام یقول من کسر او عرج فقد حل وعلیہ حجۃ اخری قال فذکرت ذلک لابن عباس رض وابی ہریرۃ رض فقالا صدق فقد اخرجہ الاربعۃ ایضا۔ وعنہ عن النبی علیہ السلام قال من کسر او عرج او مرض فقد حل رواہ ابو داؤد۔ اب کوئی عضو اگر ٹوٹ جاوے یا لنگڑا ہو جاوے یا مریض ہو وے اس کے متعلق حل فرمایا گیا ای جاز لہ ان یحل بغیر دم۔ اب ان چیزوں سے بھی احصار ثابت ہوا۔ چونکہ اکثر روایات میں او مرض نہیں اس لئے صاحب مصابیح نے ضعیف کہا ورنہ ترمذی وغیرہ نے حسن کہا ہے۔ کما فی التعلیق ج ۳ ص ۲۶۵ **الجواب**۔ انہوں نے جو دلیل اول میں آیت احصار لاکر فرمایا کہ اسکا شان نزول دشمن کے متعلق ہے جواب یہ کہ اصول میں قاعدۂ مسلمہ یہ ہے کہ العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب۔ ای لفظ کے عموم کے اعتبار ہو کر اسی حکم دائر ہوگا خاص شان نزول پر نہیں تو اگرچہ شان نزول خاص ہو حکم عام طور پر ہر مانع سے احصار ثابت ہوگا کما مر فی الدلیل الاول للاحناف۔ اور دلیل ثانی میں جو

بحث تحقیق الاحصار وعدم الاختلاف فی اسباب الاحصار ۱۲

کہا کہ اَمن دشمن ہی سے ہوتا ہے جواب یہ کہ اَمن مرض میں بھی متعمل ہے کقولہ ع الزکام اَمان من الجذام فلا یدل علی انہا نزلت فی المحصر بالعدو خاصۃ۔ اور اگر احصار دشمن کے ساتھ خاص ہو بھی کما ہو زعم الشافعی وغیرہ تو احصار مرض وغیرہ کو بھی شامل کریگا۔ کیونکہ حلال بن جانا دفع حرج کیلئے ہوتا ہے اور مرض وغیرہ کی صورت میں بھی حرج ثابت ہے لہٰذا محصر ہو کر حلال ہو سکتا ہے۔ اور دلیل ثالث میں جو ابن عباس و ابن عمر رضہ کے قول لائے جواب یہ کہ اگر وہ ثابت ہو بھی تو اس سے مطلق الکتاب کو منسوخ نہیں کہا جا سکتا لانہ لا یری نسخ القرآن بالسنۃ۔ ہٰکذا فی العینی ج۳ ص۵۵ و فتح الملہم ج۳ ص۳۴۲ والبذل ج۳ ص۱۳۵ والتعلیق ج۳ ص۲۶۰ مفصلاً۔ والغرض ہٰہنا ہو التنظیم والترتیب لسہولۃ الاخذ والحفظ۔ یا جواب یہ کہ ابن عباس نے جو لا حصر الا حصر العدو کہا اس سے مراد یہ کہ حصر بالعدو اعظم اسباب الحصر میں سے ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے علاوہ حصر کیلئے کوئی سبب ہی نہیں کقول مَن قال لَاہم اِلّا ہم الدین۔ کما فی التعلیق ج۳ ص۶۶۶

فی حدیث ابن عباس رضہ حتی اعتمر عاماً قابلاً۔ ہٰذا عندنا محمول علی القضاء کما ہو الظاہر۔ اَب بعد احصار قضاء کے متعلق بدائع وہدایہ سے اس طرح ملخص طور پر بیان کیا گیا کہ محصر صرف حج کا احرام باندھا تھا یا صرف عمرہ کا یا حج وعمرہ دونوں کے احرام باندھ کر قارن تھا اَب اگر صرف حج کا احرام باندھا ہو اور بعد زوال الاحصار حج کا وقت بھی باقی ہو، اور اسکو اسی سال حج ادا کرنیکے ارادہ بھی ہو تو احرام باندھ کر حج ادا کرے ولیس علیہ نیۃ القضاء ولا عمرۃ علیہ۔ کذا ذکرہ محمد فی المبسوط اور اگر وہ سال گزر گیا ہو تو جس نے حج کے احرام باندھا تھا اُسپر حج وعمرہ دونوں ہے۔ ہٰکذا روی عن ابن عباس وابن مسعود رضہ کما ذکرہ ابو بکر الرازی۔ اور جس محرم نے صرف عمرہ کے احرام باندھا تو اسپر عمرہ کے قضاء دینا واجب ہے۔ کما فی الحج بان العمرۃ یجب قضاءہا لصحۃ الشروع۔ اور قارن پر ایک حج ودو عمرہ ہے۔ اَب حج کے وجوب لصحۃ الشروع فیہا۔ اور ایک عمرہ کے وجوب اس لئے کہ عمرہ بعض الحج ہے۔ اور عمرہ ثانیہ کا وجوب اسلئے ہے کہ انہ خرج منہا بعد صحۃ الشروع۔ کما فی البدل ج۳ ص۱۳۶ والہدایہ ج۱ ص۲۶۲ وحاشیتہ۔

پھر مالکؒ کے نزدیک عمرہ میں احصار متحقق نہیں ہوتا وہو قول محمد بن سیرین وبعض الظاہریہ۔ کیونکہ عمرہ کیلئے کوئی وقت متعین نہیں ہے جب چاہے ادا کر سکتا ہے۔ لہٰذا احصار متحقق نہ ہوگا۔ لیکن احناف ودیگر ائمہ کے نزدیک عمرہ میں بھی احصار متحقق ہوگا لحدیث ابن عباس رضہ قد احصر النبی ع فحلق رأسہ وجامع نساءہ ونحر ہدیہ حتی اعتمر عاماً قابلاً۔ رواہ البخاری یہی حدیبیہ کا احصار وجوہ کثیرہ سے منقول ہے کہ جسمیں حضور ص وصحابہ کرام عمرہ کا احرام باندھے تھے تو عمرہ میں بھی احصار متحقق ہوا۔ وروی البخاری عن نافع ان ابن عمر رضہ حین خرج الی مکۃ معتمراً فی الفتنۃ قال ان صُدِدْتُ عن البیت صنعت کما صنعنا مع النبی ع۔ مالکؒ وغیرہ پر رد کرنیکے لئے بخاری نے باب قائم کیا۔ باب اذا اُحصِر المعتمر، کما قالہ العینی۔ اور عینیؒ نے مالک وغیرہ کو جواب دیا کہ وقضیۃ الحدیبیۃ حجۃ تقتضی علیہم۔ کما فی العینی ج۹ ص۵۰ والہدایہ ج۱ ص۲۷۲

پھر محصر ہونے کے بعد جو ذبح ہدی کا حکم ہے اس ذبح کے مقام کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ شافعیؒ کے نزدیک ذبح ہدی کے لئے حرم متعین نہیں بلکہ جس جگہ احصار ہوا ہے اسی مکان میں ذبح کر سکتا ہے اگرچہ وہ حل میں ہو۔ قاضی بیضاویؒ نے اسی کو اکثر ائمہ کے مذہب بتایا حیث قال تحت قولہ تعالیٰ فما استیسر من الہدی، فالمعنی ان اُحصِر المحرم واراد ان یتحلل تحلل بذبح ہدی یسر علیہ من بدنۃ او بقرۃ او شاۃ حیث احصر عند الاکثر۔ بدلیل انہ ع ذبح عام الحدیبیۃ بالحدیبیۃ وہی من الحل۔ کما فی البیضاوی ج۱ ص۱۳۵۔ اَب حدیبیہ جو حل میں ہے اس میں جب ہدی کو ذبح کیا تو معلوم ہوا کہ ذبح ہدی کے لئے حرم کے شرط نہیں۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک بعد الاحصار جب تحلل جائز ہے تو اس محصر کو کہا جاویگا کہ ایک ہدی بھیجو کہ جسکو حرم میں ذبح کیا جاویگا اور جس کی معرفت ہدی بھیجا جاویگا اس کے ساتھ ذبح کیلئے کسی معین دن کے متعلق طے کرے جب وہ دن آوے اور محصر کو گمان ہو کہ ذبح کر لیا ہے تو حلال ہو جاوے اور ذبح ہدی کیلئے عند الحنفیہ حرم ہی

متعین ہے اس کیلئے خود بیضاوی الشافعی نے دلیل دیا بقولہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ ای لا تحلقوا رؤسکم حتی تعلموا ان الہدی المبعوث الی الحرم بلغ محلہ، ای مکانہ الذی یجب ان ینحر فیہ وہو الحرم لقولہ تعالیٰ ومحلہا الی البیت العتیق۔ وقولہ تعالیٰ ہم الذین کفروا وصدوکم عن المسجد الحرام والہدی معکوفا ان یبلغ محلہ۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ محل ذبح حرم ہے کیونکہ موضع احصار جو حل ہے اگر وہ محل ذبح ہوتا تو والہدی معکوفا ان یبلغ محلہ نہ فرماتے کیونکہ موضع احصار ای حل میں تو پہونچا ہے صرف حرم میں نہیں پہونچا جسکو معکوفا ان یبلغ محلہ سے تعبیر کیا گیا کما قالہ ابوبکر الرازی

الجواب: اُنہوں نے جو کہا کہ حدیبیہ جو حل میں ہے اس میں ذبح کیا جواب یہ کہ مسور بن مخرمہ ومروان بن الحکم سے نقل کیا گیا کہ حدیبیہ کا بعض حل میں ہے اور بعض حرم میں۔ تو حدیبیہ میں ذبح کرنے سے ذبح فی الحل لازم نہیں آتا۔ ونقل فی المواہب اللدنیۃ عن المحب الطبری، الحدیبیۃ قریۃ قریبۃ من مکۃ واکثرہا فی الحرم۔ ہذا کلہ فی التعلیق ص ۲۶۳ ج ۳ والہدایہ ص ۲۷۳ ج ۱ والبیضاوی ص ۱۳۵

وفی حدیث عائشۃ رض واشترطی وقولی:۔ لفظ محلی بفتح المیم وکسر الحاء اسم زمان ومکان ماخوذ من حل اذ خرج من الاحرام۔ بعض علماء سے اشتراط کی تفسیر کے متعلق منقول ہے کہ اگر احرام باندھنے کے وقت کسی مرض وغیرہ کا اندیشہ ہو تو بوقت احرام یہ شرط لگا دے کہ جس جگہ مریض ہو جاؤں یا اتمام حج سے عاجز ہو جاؤں تو میں احرام سے نکل جاؤنگا اور اشتراط کی مشروعیت کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ فرقہ ظاہریہ نے کہا کہ مرض وغیرہ کے اندیشہ کے وقت یہ اشتراط واجب ہے لظاہر الامر فی حدیث عائشہ رضہ انہ عم قال لضباعۃ بنت الزبیر رضہ حجی واشترطی وقولی اللہم محلی حیث حبستنی متفق علیہ اور ترمذی رح نے امام شافعی واحمد واسحق سے نقل کیا کہ اگر اشتراط کیا ہو تو احرام سے نکل کر حلال ہو جانا جائز ہے بلکہ یہی جواز اشتراط جمہور صحابہ وتابعین سے منقول ہے لحدیث ضباعۃ بنت الزبیر رضہ۔ کما مر الآن۔ لیکن امام اعظم ومالک وبعض تابعین کے نزدیک اشتراط فی الحج جائز نہیں کما ثبت عن ابن عمر رض بروایۃ صحیحۃ انہ ینکر الاشتراط فی الحج لقولہ ألیس حسبکم سنۃ النبی علیہ السلام ان حبس احدکم عن الحج طاف بالبیت وبالصفا والمروۃ ثم حل من کل شئی، الحدیث، رواہ البخاری ای اذا أحصر عن الحج بحی بعمرۃ ثم یحل ویقضی الحج فی العام القابل۔

الجواب اُنہوں نے جو حدیث ضباعہ سے استدلال کی کہ جس میں اشتراط کا ذکر ہے جواب یہ کہ اشتراط کا حکم ضباعہ کیلئے تھا خاص ہے فانہا واقعۃ خاصۃ لاعموم لہا وبدل علیہ الروایات الاخر التی فیہا حکم التحلل من غیر الاشتراط۔ یا جواب یہ کہ حضور رض نے ضباعہ کو خوش کرنے اور ان کی تطییب خاطر کیلئے اشتراط کا حکم دیا ہے جو اصلی حکم نہیں ہے بلکہ حکم اصلی وہ ہے جو ابن عمر رض سے منقول ہوا۔ کما فی العینی ص ۴۵ ج ۱۰ والفتح ص ۲۴۵ ج ۳ والبذل ص ۹۷ ج ۳ والتعلیق ص ۲۶۴ ج ۳

بحث الاختلاف فی الاشتراط فی الحج ۱۲

بَابُ حَرَمِ مَكَّةَ حَرَسَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى

بحث قولہ ان ہذا البلد حرمہ اللہ یوم خلق السموات والارض الحدیث ۱۲

فی حدیث ابن عباس رض ان ہذا البلد حرمہ اللہ:۔ قرطبی رح نے کہا کہ ان ہذا البلدۃ حرمہا اللہ کے معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی سبب کے بغیر ابتداءً احرام قرار دیا ہے کہ جسمیں کسی کا دخل نہیں ولاجل ہذا اکد المعنی بقولہ ولم یحرمہا الناس ای تحریمہا ثابت بالشرع لامدخل للعقل فیہ۔ یا مراد یہ کہ تحریم مکہ اُن چیزوں میں سے نہیں کہ زمانہ جاہلیت میں مشرکین نے حرام قرار دیئے تھے بلکہ محرمات اللہ میں سے ہے فیجب امتثال ذلک۔ یا معنی یہ ہے کہ اول خلق سے اس کی حرمت دائمی طور پر چلی آرہی ہے شریعت محمدیہ کیساتھ مختص نہیں۔ اشکال یہ کہ حضور رض نے جو دعا کیا کہ اللہم انی احرم المدینۃ کما حرم

ابراہیم مکۃ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ کو ابراہیم علیہ السلام نے محرّم قرار دیا۔ یہاں تو حرّمہ اللہ کہا گیا ہے جواب یہ کہ ابراہیم علیہ السلام نے بھی اللہ کے حکم سے حرام قرار دیا تھا اپنے اجتہاد سے نہیں چنانچہ جس دن اللہ نے آسمان و زمین کو پیدا کیا اسی دن یہ فیصلہ کیا تھا کہ ابراہیم علیہ السلام عنقریب مکہ کو حرام قرار دیگا۔ یا جواب یہ کہ تحریم مکہ کو لوگوں کے درمیان اوّلاً ابراہیم علیہ السلام نے ظاہر کیا ہے اس کے قبل عند اللہ حرام تھا لوگوں کو معلوم نہ تھا۔ کما فی فتح الملہم ج۳ ص۳۸۹ والتعلیق ج۳ ص۲۶۷ والعینی ج۴ ص۵۸۹۔

واضح ہو کہ حرم وہ حصۂ ارض ہے کہ جسکو تمام جوانب سے احاطہ کیا گیا ہے اور بقول ازرقی حرم کے حد بجانب مدینہ مکہ سے تین میل تک ہے اور بجانب یمن مکہ سے سات میل تک ہے اور بجانب طائف بطن عرنہ تک گیارہ میل ہے اور بجانب عراق ثنیۃ جبل تک دس میل ہے اور بجانب جعرانہ پانچ میل تک ہے، ومن طریق جدّہ منقطع الاعناس۔ کما فی العینی ج۴ ص۵۸۶

ولم یحلّ لی إلّا ساعۃً من نہار:۔ شافعی واحمد وابو یوسف وطاؤس وغیرہم کے نزدیک مکہ شریف کے مکانات کو بیع کرنا اور اجارہ دینا جائز ہے کیونکہ وہ مکہ صلحاً فتح ہوا ہے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم وصحابۂ کرام جنگ کے لئے آمادہ نہیں تھے بلکہ بعض مشرکین کے تعرّض کی بنا پر خالد بن ولید رض سے اتفاقی طور پر جنگ صادر ہوئی ورنہ اصل فتح صلحاً تھا لہٰذا وہ مکہ باشندوں کے ملک میں باقی رہا۔ اس لئے مکانوں کی بیع واجارہ جائز ہوگا۔ لیکن امام اعظم رح ومالک ومحمد ومجاہد وثوری وعطاء وغیرہم کے نزدیک مکہ شریف کے مکانات کی بیع واجارہ جائز نہیں۔ کما روی الطحاوی من حدیث مجاہد عن عبد اللہ بن عمرو انہ علیہ السلام قال لایحلّ بیع بیوت مکۃ ولا اجارتہا ایضاً۔ رواہ البیہقی۔ **الجواب** انہوں نے جو کہا کہ مکہ شریف دراصل صلحاً فتح ہوا ہے جواب یہ کہ امام اعظم واکثر ائمہ کی رائے یہ ہے کہ مکہ شریف عنوۃً فتح ہوا ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم یا اذن سے قتال بھی واقع ہوا۔ چنانچہ قولہ علیہ السلام لم یحلّ لی إلّا ساعۃً من نہار وقوع قتال وفتح عنوۃً پر صراحۃً دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو کفار سے لے کر مسلمانوں کے درمیان وقف کر دیا اس لئے اس کے مکانات کی بیع واجارہ جائز نہیں۔ کما فی العینی ج۴ ص۵۹۰ والتعلیق ج۳ ص۲۶۸

ولا یعضد شوکہ:۔ کانٹا کاٹنے کے متعلق بعض شوافع نے کہا کہ جو کانٹا بالطبع موذی ہو اس کو کاٹنا جائز ہے کیونکہ یہ ان فواسق کے مشابہ ہے جن کو قتل کرنا جائز ہے لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک کانٹا کاٹنا بھی جائز نہیں لقولہ علیہ السلام لایعضد شوکہ۔ **الجواب** انہوں نے جو فواسق پر قیاس کیا تھا یہ قیاس نص صریح کے مقابلہ میں معتبر نہیں۔ نیز قیاس بھی مع الفارق ہے کیونکہ فواسق تو تکلیف دینے کا قصد کرتا ہے بخلاف کانٹے کے اور حدیث میں جو لایعضد شجر ہا ہے، شجر دو قسم پر ہے۔ اوّل وہ کہ جسکو انسان نے خود مشقت کر کے اٹھایا ہو اگر شافعی اسکو کاٹنے پر بھی جزاء کے قائل ہیں لیکن جمہور کے نزدیک اس قسم کے درخت کا کاٹنا جائز ہے۔ اب وہ درخت کہ جو بغیر مشقت آدمی کے اللہ نے اگایا ہو قرطبی رح نے کہا کہ فقہاء کرام نے حرمت قطع الشجر کو اسی کے ساتھ خاص کیا اگر اسکو کاٹا جاوے تو اس میں جزاء لازم آوے گی چنانچہ شافعی رح نے کہا کہ اگر بڑا درخت کاٹا جاوے تو ایک بقرہ لازم ہے اور اگر چھوٹا درخت ہو تو شاۃ لازم ہے۔ امام اعظم رح نے کہا کہ اس درخت کی قیمت لگا کر ایک ھدی لیا جاوے۔ مالک رح نے کہا کہ اس میں جزاء نہیں بلکہ گنہگار ہوگا۔ کما فی العینی ج۴ ص۵۸۹ والبذل ج۳ ص۱۹۷ والفتح ج۳ ص۳۹

ولا یلتقط لقطتہ:۔ اکثر مالکیہ وبعض شوافع نے کہا کہ لقطۂ حرم کا حکم دوسری جگہ کے لقطہ کے حکم کی طرح ہے تاہم یہاں لقطۂ حرم کو مبالغہ فی التعریف کیلئے خاص کر کے ذکر کیا۔ کیونکہ حاجی جب اپنے وطن کی طرف عود کر جاتا ہے تو وہ

لوٹ کر نہیں آتا اس لئے ملتقط پر تعریف وتشہیر میں مبالغہ کی ضرورت ہے لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک لقطۂ حرم کی ایک خصوصیت کی بنا پر اسکو یہاں لایلتقط سے ذکر کیا ہے وہ خصوصیت یہ ہے کہ لقطۂ حرم کو مالک بننے کے طور پر نہ اٹھاوے بلکہ صرف تعریف وتشہیر کے لئے اٹھاوے گا کیونکہ اس لقطہ کو اس کے مالک تک پہنچانا ممکن ہے۔ کیونکہ اگر وہ مکی آدمی کا مال ہو تو پہونچانا تو آسان ہے اور اگر آفاقی کا مال ہو تو اگر مالک لقطہ بھی نہ آوے تو ہر افق سے ہر سال لوگ آتے ہیں۔ اب اگر واجد لقطہ ہر سال مشہور کرتا ہے تو توصل الی معرفۃ صاحبہا سہل ہو جاویگا کما قالہ ابن بطال۔

الجواب انہوں نے جو کہا تھا کہ حرم وغیر حرم کے لقطہ میں کوئی فرق نہیں جواب یہ کہ تحریم صید ومنع قطع الشجر کیطرح عدم التقاط لقطۂ الحرم کو بھی مکہ کے فضائل مختصہ میں ذکر کیا لہٰذا حرم وغیر حرم کے لقطہ میں ضرور کوئی فرق ہوگا ورنہ اس حدیث میں ذکر لقطہ خالی عن الفائدہ ہو جائیگا۔ کما فی البذل ج۱ ص۲۷۶ والتعلیق ج۱ ص۲۶۹ والفتح ج۱ ص۳۹۱

وفی حدیث انس رضہ وعلی رأسہ المغفر:- اشکال یہ کہ اس حدیث انس رضہ میں تو وعلی رأسہ المغفر ہے لیکن آئندہ حدیث جابر رضہ میں وعلیہ عمامۃ سوداء ہے۔ قاضی عیاض رحمہ نے اس تعارض کا جواب یہ دیا کہ اولاً داخل ہوتے وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سر پر مغفر تھا اس کے بعد مغفر کو رکھ کر عمامہ باندھا کما یدل علیہ قولہ خطب الناس وعلیہ عمامۃ سوداء۔ لان الخطبۃ کانت عند باب الکعبۃ جو دخول کے کچھ زمانہ کے بعد تھا۔ پھر ابن الجوزی رحمہ نے اس پر ائمہ کرام کا اتفاق نقل کیا کہ جس نے حرم ہی کے اندر قتل کیا ہے تو حرم ہی میں اس پر حد قتل جاری کرنا جائز ہے۔ اور اختلاف کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا کہ جس نے حل میں کسی کو قتل کر کے حرم میں داخل ہو کر پناہ لیا ہو۔ چنانچہ مالک رحمہ وشافعی سے منقول ہے کہ حرم میں اقامۃ الحد مطلقاً جائز ہے خواہ اس نے حرم میں قتل کیا ہو یا حل میں قتل کر کے حرم میں داخل ہو گیا ہو۔ بہر صورت اقامۃ الحد فی الحرم جائز بصورت قتل فی الحرم اقامۃ الحد تو بالاتفاق جائز تھا۔ کما نقلہ ابن الجوزی رحمہ لیکن قتل فی الحل کے بعد دخول فی الحرم کے باوجود جو اقامۃ الحد جائز ہوگا اس کیلئے حدیث انس رضہ کو دلیل میں لائے ہیں کہ جسمیں ابن خطل کے قتل کا حکم دیا گیا ہے۔ کما فی روایۃ انس رضہ جاء رجل وقال ان ابن خطل متعلق باستار الکعبۃ فقال اقتلوہ۔ متفق علیہ۔ چنانچہ طیبی رحمہ نے کہا کہ ابن خطل اسلام سے مرتد ہو گئے تھے اور ایک مسلمان کو قتل کیا تھا اور دو جاریہ سے حضور وصحابۂ کرام کی ہجو کراتے تھے۔ حضور نے قصاصاً قتل کرنیکا حکم دیا۔ لیکن ابو یوسف نے کہا کہ حرم میں حد قائم نہیں کیا جاویگا۔ بلکہ اسکو مضطر کر کے حل کیطرف نکالا جاویگا کما فعل ابن الزبیر رضہ۔ اور امام اعظم کے نزدیک بعد القتل فی الحل جو حرم میں داخل ہو گیا ہو اس پر حرم میں حد قائم نہیں کیا جاوے گا لحدیث ابن عباس رضہ انہ علیہ السلام قال ان ہذا البلد حرمہ اللہ یوم خلق السموات والارض فہو حرام بحرمۃ اللہ الی یوم القیامۃ الحدیث متفق علیہ۔ بلکہ امام اعظم رحمہ نے کہا کہ جبتک وہ اپنے اختیار سے حل میں نہ آوے اسکو حرم میں نہیں قتل کیا جاویگا لیکن اسکے ساتھ مجالسۃ وکلام نہ کریں بلکہ وعظ ونصیحت کرے تاکہ وہ نکل جاوے۔ کما روی ابن ابی شیبۃ رضہ عن ابن عباس من اصاب حدا ثم دخل الحرم لم یجالس ولم یبایع۔ **الجواب** انہوں نے جو ابن خطل رضہ کے قتل کا واقعہ ذکر کیا جواب یہ کہ اسکو قصاصاً قتل نہیں کیا جس سے اقامۃ الحد فی الحرم کا جواز ثابت ہوتا۔ بلکہ ارتداد کی بنا پر اسکو قتل کیا گیا ہے۔ چنانچہ قصاص کے شرائط ای مطالبہ ودعوی وشہادت کے عدم وجود سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قصاصاً قتل نہیں کیا۔ یا جواب یہ کہ اگر قتل قصاصاً ہو بھی تو اس وقت تو اسکو حل کی ساعۃ من نہار کی بنا پر قتل جائز تھا۔ کما فی العینی ج۹ ص۳۳ والفتح ج۳ ص۳۹ والتعلیق ج۳ ص۲۶۹

باب حرم المدینۃ

مدینہ شریف کی تحریم وعدم تحریم کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ مالک وشافعی واحمد واسحق کے نزدیک مکہ شریف

بحث فی ان الحرم ہل یعم الحل ام لا

بحث فی وجہ التعارض بین کون المغفر علی رأس النبی صلعم الخ وعدم الحنث فی غیر الحرم او دخل فیہ ۱۲

بحث فی ان المدینۃ لہا حرم مثل حرم مکۃ ام لا ۱۲

کی طرح مدینہ کے لئے بھی حرم ہے فلا یجوز قطع شجرہا ولا اخذ صیدہا ولکنہ لا یجب الجزاء فیہ عندہم۔ لحدیث علی رضہ انہ علیہ السلام قال المدینۃ حرام ما بین عیر الی ثور، الحدیث متفق علیہ۔ (قیل ہما اسما جبلین) وعن سعد قال النبی ع انی احرم ما بین لابتی المدینۃ ان یقطع عضاہہا (ای کل شجر عظیم ولہ شوک) او یقتل صیدہا الحدیث رواہ مسلم۔ وعن ابی سعید رضہ انہ ع قال ان ابراہیم ع حرم مکۃ فجعلہا حراما واني حرمت المدینۃ الحدیث رواہ مسلم اس قسم کی احادیث سے صراحۃ تحریم مدینہ ثابت ہوتی ہے۔ لیکن امام اعظم وصاحبین وثوری وابن المبارک کے نزدیک مکہ کے لئے جیسا کہ حرم ہے مدینہ کے لئے اس قسم کا جرم نہیں فلا یحرم اخذ صیدہا وقطع شجرہا الا انہ یکرہ۔ کما قال القاری فی المرقاۃ۔ بدلیل حدیث مسلم انہ ع قال لا تخبط منہا شجرۃ الا لعلف۔ یعنی جانور کی خوراک کیلئے مدینہ کے درخت سے پتہ جھاڑ سکتا ہے حالانکہ حرم مکہ کے اشجار کے ورق کسی حالت میں جھاڑنا جائز نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ لیس للمدینۃ حرم کما کان لمکۃ۔ وعن انس ابن مالک رض قال کان النبی علیہ السلام احسن خلقا وکان لی اخ یقال لہ ابو عمیر وکان لہ نغیر فدخل النبی ع فرآی ابا عمیر رضہ حزینا۔ فقال ما شان ابی عمیر رضہ فقیل یا رسول اللہ مات نغیرہ فقال النبی ع یا ابا عمیر ما فعل النغیر قال فکان یلعب بہ رواہ مسلم والطحاوی والنسائی۔ چنانچہ طحاوی رح نے کہا کہ یہ واقعہ مدینہ میں ہے اگر صید مدینہ حکم صید مکہ کے حکم کی طرح ہوتا تو حضور ص نغیر کو روکتے اور اس سے کھیلنے کی اجازت نہ دیتے کما لا یطلق ذلک بمکۃ۔ وقال التورپشتی رح لو کان حراما لم یکت النبی علیہ السلام عنہ فی موضع الحاجۃ۔

الجواب جن احادیث میں مدینہ کے لئے حرم ثابت کرنیکا ذکر ہے وہ بمعنی تحریم صید المدینہ وتحریم شجرہا کے نہیں بلکہ مدینہ سے ان کی الفت قائم ہونیکے لئے مدینہ کی زینت وخوبی کو باقی رکھنا مراد ہے کما ذکر عن ابن عمر رض سئل مالک رح عن قطع سدر المدینۃ الی آخرہ وذلک لمنع النبی علیہ السلام من ہدم آطام المدینۃ وقال انہا زینۃ المدینۃ۔ کما رواہ الطحاوی وہذا الجواب منقول عن الطحاوی والعینی رح۔ یا جواب یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو احرم فرمایا اس جیسے لفظ تحرم سے ماخوذ نہیں بلکہ حرمۃ بمعنی عظمت سے ماخوذ ہے کہ جس سے مدینہ کی عظمت ثابت ہوتی ہے اور احناف اسی عظمت کے قائل ہوتے ہوئے مدینہ کو انتہائی درجہ کا قابل عظمت وحرمت سمجھتے ہیں۔ چونکہ اللہ نے اسکو حلال قرار دیا اسپر جرأت کرکے تحریم کے قائل نہیں ہوتے اور چونکہ احادیث متعارض ہیں کما مر اس لئے بقدر امکان یوں تطبیق دیتے ہیں کہ جن احادیث میں احرم وغیرہ کا ذکر ہے وہاں حرمت وعظمت کا بیان ہے اور جن احادیث میں اخذ صید وقطع الشجر کا ذکر ہے وہاں نفس علت کو بیان کیا گیا۔ ایسا ہی ہر باب میں اگر بنظر انصاف دیکھا جائے تو الگ الگ محمل نکال کر تمام احادیث پر عمل کرنیوالے حضرات حنفیہ ہی ہیں عاملہم اللہ بالطاف الجلیۃ والخفیۃ۔ کما فی العینی ج ۵ ص ۱۳۵ والفتح ج ۳ ص ۳۹۸ والبذل ج ۳ ص ۲۰۳ والتعلیق ج ۳ ص ۲۷۳۔

فی حدیث ابی ہریرۃ رضہ امرت بقریۃ تاکل القری۔ ای امرت بالہجرۃ الیہا وہی المدینۃ تاکل القری سے مراد یہ کہ اس قریہ ای مدینہ کے اہل دوسرے بلاد کے اہل پر غالب ہونگے تو اکل غلبانی سے کنایہ ہے لان الاکل غالب علی المأکول۔ اور نووی رح نے کہا کہ اکل سے مراد یہ ہے کہ مدینہ اول امر میں لشکر اسلام کا مرکز تھا وہاں سے تمام فتوحات ہوئے۔ کما قال مالک رح۔ تاکل القری ای تفتح یا مراد یہ کہ مدینہ کے عظیم فضیلت کے مقابلہ میں دوسرے بلاد کے فضائل مضمحل وکمزور ہے۔ چنانچہ امام مالک رح واہل مدینہ کے نزدیک مدینہ شریف کی فضیلت مکہ مکرمہ سے بھی زیادہ ہے۔ لحدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال امرت بقریۃ تاکل القری۔ ہملب نے کہا کہ مدینہ ہی کی وجہ سے تمام بلاد بلکہ مکہ مکرمہ بھی اسلام میں داخل ہوئے۔ لہذا وہی افضل ہے۔ وفی حدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال انہا تنفی الناس (ای تنفی شرار الناس کما قالہ ابو عمر رضہ) کما ینفی الکیر خبث الحدید متفق علیہ۔ یہ فضیلت صرف مدینہ کے لئے ذکر کیا گیا۔ لہذا وہی افضل ہے۔ وعن ابی سعید رضہ انہ علیہ السلام قال ان ابراہیم ع حرم مکۃ واني حرمت المدینۃ۔ الحدیث، رواہ مسلم

بحث الاختلاف فی افضلیۃ المکۃ والمدینۃ والارض والسماء معہ ذکر افضلیۃ القبر الشریف ۱۲

چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سید المرسل ہیں اس لئے اُن کے حرام کردہ شدہ جگہ ابراہیم علیہ السلام کے حرام کردہ شدہ مکہ سے افضل ہے۔ نیز اسی مدینہ میں وہ خاتم النبیین مدفون ہیں جو کعبہ سے بھی افضل ہے۔ لیکن امام اعظم و شافعی واحمد بلکہ جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک مکہ مکرمہ تمام بلاد بلکہ مدینہ منورہ سے بھی افضل ہے۔ لقولہ تعالیٰ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا۔ کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقامۃ الحد بمکہ جائز نہیں حالانکہ عدم جواز اقامۃ الحد فی حرم المدینۃ کے کوئی بھی قائل نہیں لہٰذا مکہ افضل ہے۔ ابن رشد نے کہا کہ اللہ نے اسی مکہ میں قبلۃ الصلوٰۃ وکعبۃ الحج بنایا حیث قال اللہ تعالیٰ ان اوّل بیتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ، لہٰذا وہ افضل ہے۔ وعن عبداللہ بن عدیؓ قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم واقفاً علی الحَزْوَرَۃ فقال واللہ انک لخیر ارض اللہ واحب ارض اللہ الی اللہ ولولا اَنّ قومی اخرجونی ما خرجت رواہ الترمذی وصححہ۔ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے موکد بالقسم کرکے فرمایا کہ مکہ عند اللہ خیر الارض واحب الارض ہے۔ قال ابن عبد البر ہٰذا النص فی محل الخلاف۔ ایسا ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک بھی احب البلاد ہونا ثابت ہے کما فی حدیث ابن عباس رضہ انہ علیہ السلام قال لمکۃ ما اطیبکِ من بلادٍ واحبکِ الیّ ولولا انّ قومی اخرجونی منکِ ما سکنتُ غیرکِ۔ رواہ الترمذی۔

الجواب دلیل اوّل میں جو تاکل القریٰ سے مدینہ کو نُشُوّ وظہور اسلام کی جگہ بتایا یہ ایک عارضی فضیلت ہے اس سے ذاتی فضیلت ثابت نہیں ہوتی۔ اور دلیل ثانی میں جو تنفی الناس لائے جواب یہ کہ آیت میں ہے کہ وَمِنْ اہل المدینۃ مردوا علی النفاق کہ جس سے مدینہ میں منافق جیسے خبیث موجود ہونا ثابت ہوا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مدینہ سے علی وابن مسعود ومعاذ وغیرہم جیسے اطیب الخلق کا نکلنا ثابت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تنفی الناس کا حکم خاص لوگ اور خاص زمانہ کے متعلق ہے نہ حکم کلی۔ اور دلیل ثالث میں جو کہا کہ مدینہ جو سید المرسلین کے حرام کردہ شدہ ہے وہ اس مکہ سے افضل ہوگا کہ جو ابراہیم علیہ السلام کے حرام کردہ شدہ ہے جواب یہ کہ مکہ مکرمہ دراصل حق تعالیٰ ہی کا حرام کردہ شدہ ہے حیث قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انّ اللہ حرم مکۃ ولم یحرمہا الناس۔ ابراہیم علیہ السلام نے صرف اس کو بیان کیا۔ کما مرّ فی دفع التعارض ہٰہنا۔ اَب اللہ کے محرّم ای مکہ ہی افضل ہوگا۔ اور دلیل رابع میں جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدفون ہونیکا ذکر ہے جواب یہ کہ یہاں بحیثیت مجموعی مکہ و مدینہ کی افضلیت سے بحث ہے باقی وہ موضع قبر کہ جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اعضاء شریفہ سے ملی ہوتی ہے وہ بالاجماع تمام جگہوں سے یہاں تک کہ کعبہ وعرش وکرسی سے بھی افضل ہے۔ کما فی الدرّ المختار اِلّا ما ضمّ اعضاءہ علیہ السلام فانہ افضل مطلقاً حتی من الکعبۃ والعرش والکرسی۔ وقال فی اللباب فہو افضل بقاع الارض بالاجماع۔ وہکذا نقل الاجماع فی المواہب وشرحہ۔ اور تاج فاکہی واکثرین کے نزدیک زمین آسمان سے افضل ہے لحلول النبی علیہ السلام فیہا وخلق الانبیاء منہا ودفنہم فیہا۔ نووی رح نے کہا کہ جمہور کے نزدیک آسمان افضل ہے لانہ مقرّ المقرّبین۔ پھر نووی رح نے کہا کہ اقوال علماء میں تطبیق دینے کے لئے کہا جاوے کہ آسمان تو مجموعی طور پر زمین سے افضل ہے سوائے اُن زمینوں کے کہ جو انبیائے کرام کے اعضاء سے ملا ہوا ہو وہ آسمان سے بھی افضل ہے۔ کما فی ردّ المحتار ہکذا فی البحر ج ۲ ص ۱۴۲ والفتح ج ۲ ص ۴۱۸۔

اَللّٰھُمَّ ارْزُقْنِی شَہَادَۃً فِی سَبِیْلِکَ وَاجْعَلْ مَوْتِیْ بِبَلَدِ رَسُوْلِکَ۔ کما قالہ عمر رض

بمورخہ ۲۵ صفر المظفر ۱۳۷۵ھ

کِتَابُ البُیُوع

علامہ عینی رحمہ نے کہا کہ اُمورِ دینیہ کا مدار پانچ چیزوں پر ہے۔ اعتقادات وعبادات ومعاملات وزواجر و آداب۔ بخاری شریف کی طرح مشکوٰۃ شریف میں بھی اعتقادات وعبادات کے بیان کے بعد معاملات کو لائے کیونکہ اوّل دونوں بہ نسبت معاملات کے زیادہ مہتم بالشان ہے پھر چونکہ تمام معاملات میں سے اتساع اُمورِ معاش و اطفاء نار المنازعات وبقاء نظام المعاش کے خاطر لوگ بیع و شراء کی طرف زیادہ محتاج ہیں اس لئے اسکو دوسرے معاملات پر مقدم کیا اور نکاح کو بیوع سے اس لئے مؤخر کیا کہ شہوۃ فرج شہوۃ بطن کے بعد ہوتی ہے پھر جنایات و مخاصمات کو بیوع ونکاح سے اس لئے مؤخر کیا کہ اکثر اسکا وقوع بعد الفراغ من شہوۃ البطن والفرج ہوتا ہے۔ پھر اعتقادات وعبادات ومعاملات وزواجر کے بعد آداب کی تعلیم دی گئی۔ اس تقریر سے گویا کہ تمام ابواب مشکوٰۃ کے درمیان اجمالاً ربط قائم ہوگیا۔ فتذکرہ وتشکر علیہ۔

پھر چونکہ بیع کے انواع کثیر ہیں اس لئے کتاب البیوع بلفظ الکتاب وبصیغۃ الجمع عنوان قائم کیا گیا چنانچہ بیع کے انواع کثیرہ یہ ہیں کہ ایک ہے بیع مطلق اِن کان بیع العین بالثمن وبیع المقایضۃ اِن کان بیع العین بالعین وبیع السلم ان کان بیع الدین بالعین وبیع الصرف ان کان بیع الثمن بالثمن وبیع المرابحۃ ان کان البیع بالثمن مع زیادۃ وبیع التولیۃ ان لم یکن مع زیادۃ وبیع الوضیعۃ اِن کان بالنقصان وبیع اللازم ان کان تامًا وغیر اللازم ان کان البیع بالخیار والبیع الصحیح ان کان بشرائطہ وارکانہ والبیع الباطل ہو مالا یکون صحیحًا باعتبار الاصل والوصف والبیع الفاسد ہو مالا یصح وصفًا ای اِن کان القبح لوصف متصل والبیع المکروہ ان کان القبح لامر مجاور، وسیجئ التفصیل انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر بیع لغۃً مطلق المبادلۃ ہے اور شرعًا مبادلۃ المال بالمال علی سبیل التراضی۔ واما رکنہ فالایجاب والقبول۔ وشرطہ فاہلیۃ المتعاقدین۔ ومحلہ ہو المال۔ وحکمہ فہو ثبوت الملک للمشتری فی المبیع وللبائع فی الثمن اذا کان تامًا وعند الاجازۃ اذا کان موقوفًا۔ ہکذا فی العینی ج ۵ ص ۳۹ شرح البخاری وفتح القدیر ج ۵ ص ۱۸۴۔

وفی حدیث النعمان بن بشیر رض الحلال بین والحرام بین۔ یعنی شریعت نے حلال وحرام کو بیان کیا اور محظور ومباح کو اس طرح منکشف کیا کہ اسکے اس اصل میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ جس پر تمام اُمور کا اساس ہے۔ اور بعض اشیاء چونکہ من وجہ حلال سے مشابہ ہے ومن وجہ حرام سے اس لئے اکثر لوگوں کو اس میں شبہ واقع ہوتا ہے نہ کہ تمام لوگوں کو۔ کیونکہ وہ حضرات جو صاحب علم وفہم ہوں اُن پر مشتبہ نہیں ہوتا۔ کما یدل علیہ قولہ علیہ السلام لا یعلمہا کثیر من الناس۔ اَب اس اشتباہ کے وقت مناسب یہ ہے کہ اسکے بیان آنے ومعاملہ کے وضاحت ہونے تک توقف کرے یا اسکو چھوڑ دے۔ لہٰذا ہو الاصل فی الورع۔ کما فی التعلیق۔ اسی کے قریب خطابی رحمہ نے کہا کہ جو چیز اپنے مملوک ہونیکے متعلق یقین ہو وہ حلال بیّن ہے اور جو غیر کے مملوک ہونیکے یقین ہو وہ حرام بیّن ہے۔ اَب مشتبہ وہ ہے کہ جسکے متعلق معلوم نہو کہ وہ اپنے مملوک ہے یا غیر کے۔ اَب اسی سے اجتناب واحتراز کے نام وَرَع وتقویٰ ہے۔ پھر بعض ورع واجب ہے کالاجتناب عن الذی لا یدری اُہولہ اولغیرہ۔ اور بعض مستحب ہے جیسا کہ اس شخص کے ساتھ معاملہ کرنے سے پرہیز کرنا جسکے اکثر مال حرام ہو۔ اور بعض ورع مکروہ ہے کالاجتناب عن قبول رخص اللہ والہدایا۔ پھر اسی خطابی رحمہ نے کہا کہ یہ اُمور مشتبہ ہر یک مشتبہ نہیں اور وہ اُمور فی حدّ ذاتہ اس طرح مشتبہ نہیں ہے اس کا بیان جملہ اُصول شرع میں نہو

کیونکہ جس میں کوئی حکم ہو اسکو حق تعالیٰ بیان کرنے اور اُسپر دلیل قائم کرنیکے بغیر نہیں چھوڑا لیکن اکثر لوگوں پر اس لئے مشتبہ ہوتا ہے کہ بیان بھی دو قسم پر ہے۔ ایک تو بیان جلی کہ جسکو عامۃ الناس بھی سمجھ سکتے ہیں دوسرا بیان خفی کہ جو ان خاص علماء کے بغیر کوئی نہیں پاسکتا کہ جو علم الاصول میں ماہر ہو اور نصوص کے معانی و حقائق کو ادراک کرسکتا ہو اور قیاس و استنباط کے طرق سے بخوبی آشنا ہو۔ جب خاص خاص حضرات کو یہ اُمور معلوم ہے تو وہ فی نفسہٖ مشتبہ نہوا۔ لہٰذا کلہٗ فی العینی ج ۵ ص ۳۹۰ والبذل ج ۳ ص ۲۳۸ وعرف الشذی ص ۳۸۳ والتعلیق ج ۳ ص ۲۸۶

وفی حدیث رافع بن خدیج رض ثمن الکلب خبیث ۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ صید و جانور و بیوت و زراعت کی حفاظت کے لئے کتا پالنا بالاتفاق جائز ہے للحدیث الصحیح من اقتنی کلبًا الا کلب صید او ماشیۃ نقص من اجرہ کل یوم قیراطان۔ لیکن کتے کی بیع کرکے اسکا ثمن استعمال کرنیکے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ شافعی و احمد و اوزاعی و داؤد ظاہری و حسن بصری کے نزدیک جو مالک کا ایک قول ہے کہ بیع الکلب مطلقًا معلّم ہو یا نہ ہو جائز ہے۔ عن ابی مسعود الانصاری انہ علیہ السلام نہی عن ثمن الکلب ومہر البغی وحلوان الکاہن متفق علیہ۔ وعن رافع قال النبی علیہ السلام ثمن الکلب خبیث (ای حرام) مہر البغی خبیث وکسب الحجام خبیث۔ رواہ مسلم۔ لیکن عینی رح نے نقل کیا کہ امام اعظم رح و صاحبین و ابراہیم نخعی و عطار کے نزدیک جو مالک کا ایک قول ہے کہ جن کلاب سے نفع حاصل کیا جاتا ہے اسکی بیع جائز ہے اور اسکے ثمن مباح ہے۔ کما روی ابو حنیفہ رح عن الہیثم بن حبیب عن عکرمہ عن ابن عباس رض قال رخص النبی علیہ السلام فی ثمن کلب الصید۔ کیونکہ وہ بھی قابل انتفاع ہے۔ وعن ابی ہریرۃ رض نہی عن مہر البغی وعسب الفحل وعن ثمن السنور والکلب الا کلب صید۔ قال البیہقی رواہ الولید رض عن ابی ہریرۃ رض مرفوعًا۔ ترمذی کی سند میں جو حماد اور قیس ہے وہ رجال مسلم سے ہے۔ اور بیہقی رح کی سند کے ولید کو ابن معین نے ثقہ بتایا۔ وعن جابر رض نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ثمن الکلب والسنور الا کلب صید۔ رواہ الحسن عن جابر رض مرفوعًا لفظ الا الکلب المعلّم۔ وعن جابر رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ثمن السنور والکلب الا کلب صید قال ابن حجر رض رجالہ ثقات۔ نیز چونکہ کلب اپنے مالک کی زراعت و گھر کی حفاظت کرتا ہے اور اس میں اجانب کو دخول سے روکتا ہے اور بھونکتا ہوا چور آنے کی خبر کردیتا ہے اور اس سے اصطیاد کا کام بھی چلتا ہے اس لئے وہ مال منتفع بہ ہوا اور ہر وہ چیز جو منتفع بہ ہو اس کی بیع جائز ہے لانہ شیٔ متقوم لہٰذا بیع الکلب بھی جائز ہوگا۔ **الجواب** چونکہ مذکورہ صحیح احادیث میں مراۃً کلب الصید و کلب المعلّم کے متعلق جواز کا ثبوت ہے لہٰذا دفع تعارض بین الاحادیث کے لئے یہی کہا جاویگا کہ احادیث نہی کلب غیر منتفع بہ کے متعلق ہے اور احادیث جواز کہ جن میں کلب صید وغیرہ کے استثناء ہے وہ کلب منتفع بہ کے متعلق ہے تاکہ دونوں قسم کے احادیث پر عمل ہوجاوے۔ جو حضرات احناف ہی کی خصوصیت ہے کہ الگ الگ محمل نکال کر تعارض کو دفع کرکے تمام احادیث پر عمل کرتے ہیں کما مر مرارًا۔ اور طحاوی نے جواب دیا کہ یہ حکم نہی اس زمانہ میں تھا کہ جب کلاب کو قتل کرنیکے حکم دیا گیا۔ کما وردت فیہ احادیث کثیرۃ۔ پھر اصطیاد وغیرہ کے لئے انتفاع بالکلاب کو مباح و جائز رکھا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ حکم نہی زمانۂ ماسبق کا حکم ہے جو اب احادیث اباحت سے منسوخ ہے۔ کما قال صاحب الہدایہ واحادیثہم محمولۃ علی الابتداء قلعًا لہم عن الاقتناء۔ کما روی ذلک عن ابراہیم النخعی ایضًا۔ یا جواب یہ کہ لفظ خبیث حرمت پر دلالت نہیں کرتا ہے لقولہ علیہ السلام وکسب الحجام خبیث مع انہ لیس بحرام اتفاقًا۔ اب خبیث کے معنی لیس بطیب ای مکروہ اس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ لہٰذا دوسری احادیث نہی بھی اسکے مطابق ہو کر اس سے حرمت ثابت نہوگی تاکہ تعارض نہ رہے۔ کما فی العینی ج ۵ ص ۲۳۸ والبذل ج ۳ ص ۲۶۵ والتعلیق ج ۳ ص ۲۸۷ وفتح القدیر ج ۵ ص ۳۵۸

بحث الاختلاف فی ثمن الکلب مع ذکر مذہب الشافعی

ومهر البغی خبیث :- لفظ بغی بتشدید یاء بروزن فعول تھا بمعنی فاعلۃ بغت المرأۃ زنت۔ اب زانیہ کی مہر بالاجماع حرام ہے کیونکہ وہ زنا کے عوض میں لیا جاتا ہے اور جو حرام کا وسیلہ ہوتا ہے وہ بھی حرام ہوتا ہے۔ چونکہ یہ عوض بمقابلہ بضعہ ہے اس لئے مجازاً اس کو مہر کہا گیا۔ کما فی البذل ص۲۶۵ ج۴ والتعلیق ص۲۸۷ ج۳

قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کسب الحجام خبیث :- ابن جریر و ابو قلابہ کے نزدیک حجام کو اُجرت دینا جائز ہے لان النبی علیہ السلام اعطی الحجام الاجر۔ لیکن حجام کیلئے لینا جائز نہیں للنہی عن کسبہ۔ ابن جریر رضؓ نے کہا کہ اگر حجام نے لیا ہے تو اپنے اونٹ وجانوروں کو کھلا دیوے لحدیث محیصہ انہ علیہ السلام قال اعلفہ ناضحک۔ رواہ ابوداؤد ای الجمل الذی یستقی علیہ الماء۔ اور فقہاء محدثین کی رائے یہ ہے کہ حجام اگر حُر ہو تو اُجرت اس کیلئے حرام ہے۔ اور اگر عبد ہو تو جائز ہے لحدیث محیصہ انہ علیہ السلام قال للحجام اعلفہ ناضحک ورقیقک۔ رواہ ابوداؤد۔ تو معلوم ہوا کہ رقیق ای عبد کے لئے جائز ہے لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک اُجرت الحجام جائز ہے۔ کما فی الہدایہ ص۳۸ ج۴ ویجوز اُجرت الحجام والحجام۔ لحدیث ابن عباس رضؓ انہ علیہ السلام احتجم واعطی الحجام الاُجرۃ۔ متفق علیہ۔ اگر حرام ہوتا تو نہ دیتے لانہ کما لا یحل اکل الحرام لا یحل دفعہ لغیرہ۔ ولانہ استیجار علی عمل معلوم واجر معلوم فیقع جائزاً۔

الجواب : ابن جریر و ابو قلابہ نے جو کہا کہ اُجرت لینا جائز نہیں للنہی عن کسبہ حیث قال علیہ السلام وکسب الحجام خبیث جواب یہ کہ قرائن شتی و مقاصد مختلفہ کی بنا پر لفظ واحد کے مختلف معنی لینا جائز ہے جب صحیح حدیث سے مرۃً ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُجرت دیا ہے۔ لہٰذا کسب الحجام خبیث کے معنی حرام کے نہیں بلکہ دناءۃ و رداءۃ مخرج کی بنا پر خبیث کہا گیا ورنہ فی نفسہ جائز ہے۔ اب خبیث بمعنی دنی کے ہے کقولہ تعالیٰ ولا تیمموا الخبیث منہ تنفقون یا جواب یہ کہ وہ تمام احادیث جن سے حُرمت ثابت ہوتی ہے وہ سب حدیث ابن عباس رضؓ کے ذریعہ منسوخ ہے۔ لان الرخصۃ بعد النہی دلیل نسخ الحرمۃ۔ اور فقہاء محدثین نے جو محیصہ رضؓ کی حدیث لائے جواب یہ کہ اپنے عبد کو مولیٰ وہ مال کھلا سکتا ہے جو اسکا مملوک ہے۔ اور مملوک ہونے سے مباح ہونا ثابت ہوتا ہے۔ عبد کے لئے مستقل ملک نہیں ہوتا اسکے قبضہ وکسب سب مولیٰ کا قبضہ وکسب ہے۔ کما فی التعلیق ص۲۳۸ ج۵ والبذل ص۲۶۲ ج۴ والتعلیق ص۳۸۷ ج۳ والہدایہ ص۳۸۷ ج۳ والکفایہ ص۴۵۲ ج۳

وفی حدیث جابر رضؓ لا هو حرام :- یہاں ضمیر ھو بیع کی طرف ہے ای یتبعوا ہا فان بیعہا حرام وہ ضمیر انتفاع کی طرف نہیں بلکہ میتہ کی چربی سے انتفاع جائز ہے۔ اگرچہ عبد الملک نے کہا کہ قال احمد بن حنبل رحؒ لا یجوز الانتفاع بہ فی شیٔ اصلاً لعموم النہی عن الانتفاع بالمیتۃ الا ما خص وہو الجلد المدبوغ۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ اس سے انتفاع جائز ہے۔ کما نقلہ القاضی عیاض عن ابی حنیفۃ ومالک والشافعی وکثیر من الصحابۃ واللیث قال وروی نحوہ عن علی رضؓ و ابن عمر رضؓ وابی موسیٰ والقاسم وسالم۔ کیونکہ یہاں لا ہو حرام کہہ کر بیع کو حرام بتایا نہ انتفاع کو۔ احمدؒ نے جو کہا اسکا جواب یہ کہ جب انہوں نے حدیث کی بنا پر جلد مدبوغ کو مستثنیٰ کر کے عموم سے خاص کیا یہاں بھی وہ معاملہ ہوگا۔ کما فی التعلیق ص۲۸۹ ج۳ عن شرح مسلم للنووی۔

وفی حدیث جابر رضؓ نهی عن ثمن الكلب والسنور :- ثمن کلب کی بحث تو گذر چکی ثمن ستور کے متعلق ابن المنذرؒ نے نقل کیا کہ ابو ہریرۃ رضؓ وطاؤس ومجاہد وجابر بن زید رضؓ کے نزدیک ثمن ہرہ اور اس کے بیع جائز نہیں لحدیث جابر رضؓ نہی النبی علیہ السلام عن ثمن الکلب والسنور۔ رواہ مسلم۔ وعن جابر رضؓ انہ علیہ السلام نہی عن ثمن الہرۃ۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ لیکن نوویؒ نے تمام علماء وائمہ کا یہی مذہب نقل کیا کہ ہرہ اگر ایسے ہو کہ جس سے نفع اٹھایا جاوے تو اسکے بیع جائز ہے لکونہا مالا متقوما۔ قال النووی ھذا مذہبنا و مذہب العلماء کافۃ۔

الجواب ان.... کی حدیث اوّل کے متعلق ترمذی نے کہا کہ مضطرب ہے، فقد اضطربوا علی الاعمش فی ھذا الحدیث۔ اور حدیث ثانی کے متعلق ترمذی نے کہا کہ غریبٌ وقال النسائی ھذا منکرٌ۔ اور اس قسم کی تمام احادیث کے متعلق نووی رح نے جواب دیا کہ یہ تمام حدیث مالا ینفع پر محمول ہے یا ہبہ واعارہ وسماحت کے عادی ہونے کیلئے نہی سے نہی تنزیہی مراد ہے۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۲۸۹ عن شرح مسلم للنووی ج۲ ص۲۰ والبذل ج۲ ص۲۸۲ اور حلوان الکاہن ای کاہن کو جو کہانۃ پر دیا جاتا ہے اس کے متعلق بغوی وقاضی عیاض رح نے کہا کہ اس حلوان کی تحریم پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے لانہ عوض عن محرم ولانہ اکل المال بالباطل وکذلک اجمعوا علی تحریم اجرۃ المغنیۃ للغناء والنائحۃ للنوح۔ کاہن وہ ہے جو مطالعۂ علم الغیب کا دعویٰ کرتا ہے اور مستقبل کے متعلق کائنات کی خبر دیتا ہے و یدعی معرفۃ الاسرار۔ اور عرّاف وہ ہے کہ جو معرفت شئی مسروق و مکان ضالّ کا دعویٰ کرتا ہے۔ ہکذا ذکرہ الخطابی۔ کما فی شرح مسلم للنووی ج۲ ص۱۹

الفصل الثانی:۔ فی حدیث وابصۃ استفت نفسک، الحدیث:۔ اس حدیث کی مراد یہ ہے کہ اگر کوئی فعل دل میں تاثیر کرے اور دل میں قرار نہ پکڑے اور یہ خیال گذرے کہ یہ گناہ ہے اور اس پر لوگوں کے مطلع ہونے سے ناگواری ہو یہ سب اس فعل کے بُرا ہونے کی علامت ہے۔ اور اگر کسی فعل پر دل کو آرام وسکون و قرار ہوتا ہے اور کوئی خدشہ نہیں گزرتا تو یہ سب اس فعل کے عمدہ ومستحسن ہونے کی علامت ہے۔ لیکن یہ قرار پکڑنا و نہ پکڑنا و اثر کرنا و نہ کرنا، ان قلوب ونفوس کے متعلق ہے کہ جو ہوائے نفسانی سے مزکّی وصحیح وسالم ہو اور حقیقت تقویٰ و عدالت سے آراستہ و پیراستہ ہو۔ کیونکہ یہی قلوب اُمورِ خیر کی طرف مائل وراغب ہیں اور شر سے متنفر و مُعرِض۔ اور استفتِ نفسک میں بھی اسی قسم کے قلوب متراض ومزکّی سے استفتاء کا ذکر ہے۔ ورنہ جو قلوب کہ ہوا وہوس میں گرفتار ہیں وہ تو امرِ خیر سے متنفر اور شر کی طرف راغب ہوتے ہیں۔ اور یہ بھی جاننا چاہئے کہ قلب سے استفتار اس جگہ ہوتا ہے کہ جہاں دلیل شرعی نہ ہو۔ پس جب کتاب اللہ میں تعارض معلوم ہو یا مراۃً اس میں حکم نہ ملے تو حدیث کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔ اور بوقت تعارض حدیث اقوال صحابہ وتابعین کی طرف رجوع واجب ہے اور اگر ان اقوال میں تعارض ہو تو تحرّی قلب واستفتاء نفس کی طرف رجوع کرے اور ان کے اقوال سے اسکو اختیار کیا جاوے کہ جس پر قلب سلیم قرار پکڑے وایں چنیں می باید فہمید ایں مقام را۔ کما فی اللمعات والتعلیق

بَابُ الخِیَارِ

فی حدیث ابن عمرؓ المتبایعان کل واحد منھما بالخیار:۔ واضح ہو کہ خیار کے متعدد اقسام ہیں۔ خیارِ شرط یعنی جو عند العقد شرط لگانے سے ثابت ہوتا ہے جو امام اعظم کے نزدیک تین دن تک ہو سکتا ہے۔ صاحبین کے نزدیک اس میں کوئی تحدید نہیں۔ اور خیارِ عیب جو بیع وشراء کے بعد مشتری مبیع میں عیب پر مطلع ہونے سے اس کو جمیع ثمن سے مبیع رکھنے اور واپس کر دینے کے خیار ملتا ہے۔ اور خیارِ رؤیت یعنی بیع کو دیکھنے کے بغیر خرید لیا پھر جب مبیع کو دیکھے تو اسکو اخذ بجمیع الثمن یا ردّ کے اختیار رہنا۔ اور خیارِ قبول، عاقدین میں سے کسی ایک کی جانب سے ایجاب پایا جانے کے بعد دوسرے کو جو قبول یا ردّ کے اختیار ہوتا ہے وہ خیارِ قبول ہے۔ اور خیارِ مجلس یعنی تمامیت عقد کے بعد تفرق ابدان کے قبل اسی مجلس میں رہتے ہوئے عاقدین میں سے ہر ایک کو جو اپنے صاحب کی رضامندی کے بغیر عقد کو رد کر دینے کے اختیار ہوتا ہے وہ خیارِ مجلس ہے۔ جس کے متعلق ائمہ کرام کے اندر اختلاف ہے چنانچہ شافعی واحمد واسحٰق وحسن بصری وسعید بن المسیب وابن عیینہ واوزاعی واہل ظاہر کے نزدیک تمامیت عقد کے بعد قبل التفرق بالابدان بدون رضا صاحبہ ردّ عقد کے خیار ہر ایک کو ہے۔

بحث فی انواع الخیار ۱۲

بحث الاختلاف فی خیار المجلس

البحث فی تشریح قولہ استفت نفسک ۱۲

جو خیار مجلس ہے لحدیث ابن عمر رض المتبایعان کل واحد منہما بالخیار علی صاحبہ مالم یتفرقا۔ متفق علیہ۔ بیع جو فاعلین کا ایک فعل ہے وہ حقیقۃً حصول فعل کے بعد ہی واقع ہوگا۔ اب حصول فعل کے بعد جو عقد بیع واقع ہوا اس عقد کے بعد جو تفرق ہوگا وہ تفرق بالابدان ہی ہے اس تفرق بالابدان کے قبل حدیث میں جو خیار دیا گیا وہ خیار مجلس ہے۔ لیکن امام اعظم و مالک و ابراہیم نخعی رح وربیعہ و محمد بن الحسن کے نزدیک ایجاب وقبول سے عقد تمام ہونے کے بعد اگرچہ تفرق نہ ہوا ہو تاہم عاقدین میں سے کسیکو بھی خیار مجلس نہیں ملے گا جس کے لئے امام ابوبکر جصاص وعلامہ عینی وغیرہما نے یوں دلیل لائے کہ قولہ تعالیٰ ولاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الاان تکون تجارۃ عن تراض منکم۔ تجارت لغۃً وشرعًا تفرق واجتماع کو نہیں کہتے بلکہ ایجاب وقبول کو کہا جاتا ہے اب تجارۃ عن تراضی کے بعد حق تعالیٰ نے اکل کو مباح قرار دیا۔ اگر خیار مجلس کے ذریعہ سے اس کو روکا جاوے تو ظاہر آیت سے خروج وبغیر دلیل آیت کی تخصیص لازم آئے گی۔ وقولہ تعالیٰ یاایہا الذین اٰمنوا اوفوا بالعقود۔ یہاں تمامیت عقد کے بعد اس کے ایفاء کو لازم کیا گیا۔ لیکن خیار مجلس ثابت کرنے میں اس لزوم کی نفی ہوجاتی ہے۔ کیونکہ بصورت خیار مجلس اس عقد تام کی تردید ہوجاتی ہے جو مقتضی آیت کے خلاف ہے۔ وفی حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص رض انہ علیہ السلام قال ولایحل لہ (ای لاحد من البائع والمشتری) ان یفارق صاحبہ خشیۃ ان یستقیلہ۔ رواہ ابوداؤد۔ ای لخوف طلب الاقالہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایجاب وقبول سے بیع تام ہوگیا خیار باقی نہیں۔ چنانچہ استقالہ کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ بصورت جواز خیار ہر ایک فسخ میں مستقل ہے استقالہ کا محتاج نہیں۔ حدیث میں جب بخوف استقالہ مفارقت کو منع کیا اس سے معلوم ہوا کہ استقالہ کے احتمال ہی سے ثابت ہوا کہ خیار مجلس نہیں ہے ورنہ استقالہ کی کیا ضرورت۔ نیز ایجاب وقبول سے جب عقد تام وکامل ہوگیا تو عاقدین میں سے ہر ایک کا ملک ثابت ہوا تو اگر خیار مجلس ثابت کرکے کسی ایک کو فسخ کا حق دیا جاوے اس سے دوسرے کی رضامندی کے بغیر اس کے حق کو باطل کرنا لازم آویگا۔ جو جائز نہیں کما لایجوز بعد الافتراق عن المجلس۔ اسی قسم کی دلائل عقلیہ وغیرہ ابوبکر جصاص وغیرہ نے اور بھی لائے ہیں۔ فراجعہ ان شئت۔

الجواب: اولاً تو آیات قرآنیہ کے مقابلہ میں ان کے خبر واحد ای حدیث ابن عمر رض المتبایعان بالخیار، قابل قبول نہیں۔ ثانیاً یہ کہ اس حدیث سے خیار مجلس ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہاں خیال قبول مراد ہے۔ یعنی ایک کے ایجاب کے بعد دوسرے کو قبول یا رد کا اختیار دینا مراد ہے جو خیار قبول ہے۔ اور حدیث میں جو المتبایعان کا لفظ ہے اس میں اس خیار قبول کی طرف اشارہ بھی ہے۔ کیونکہ حالات عین ہیں۔ عاقدین کو قبل الایجاب والقبول متبایعان کہنا مجاز باعتبار مایئول ہوگا۔ اور ایجاب وقبول ہوجانے کے بعد متبایعان کہنا مجاز باعتبار ماکان ہوگا کہ آگے زمانہ ایجاب و قبول چونکہ متبایعان تھا اب بھی وہی کہا جارہا ہے۔ اور موجب کے ایجاب کے بعد دوسرے کے قبول کرنے کے آگے جو حالت بیع میں مشغولی کا زمانہ ہے اس وقت ان دونوں کو متبایعان کہنا حقیقۃً ہوگا تو متبایعان بمعنی حقیقی متشاغلان بالبیع کے معنی میں ہے جیسا کہ حقیقۃً متقاتلان ومتضاربان وہ ہے جو فی الحال قتال وضرب میں مشغول ہو۔ اور شوافع وغیرہم نے جو تمامیت عقد کے بعد خیار مجلس دیتے ہیں اس صورت میں متبایعان کے لفظ کو مجاز باعتبار ماکان پر حمل کیا جاویگا تو ان کے خیار مجلس لفظ کو معنی مجازی پر حمل کرنے سے ثابت ہوتا ہے۔ لیکن امام اعظم و مالک رح نے جو کہا کہ خیار قبول مراد ہے وہ متبایعان کو معنی حقیقی پر حمل کرنے سے ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ بعد الایجاب دوسرے کو جو قبول ورد کا خیار ہوتا ہے وہ خیار قبول ہے جو عین مباشرت بیع اور اس میں مشغولی کے وقت ہوتا ہے۔ اور اس وقت ان دونوں کو متبایعان حقیقۃً کہا جاویگا۔ یہی جواب صاحب ہدایہ و علامہ عینی وغیرہما نے دیئے ہیں۔ حیث قال وفیہ اشارۃ الیہ فانہما متبایعان حالۃ المباشرۃ لا بعدہا۔ یا چونکہ بظاہر نصوص میں تعارض معلوم ہورہا ہے کہ آیات مذکورہ سے تو یہی ثابت ہوا کہ مجرد ایجاب

وقبول سے عقد بیع تام ہوجاتا ہے دوسری کسی چیز پر موقوف نہیں رہتا۔ اور المتبایعان بالخیار کی حدیث سے بظاہر یہ ثابت ہوا کہ ماہیت بیع تفرق پر موقوف ہے قبل التفرق فسخ کردینے کا حق ہوتا ہے۔ اس تعارض کے دفعیہ کے لئے یہی کہا جاویگا کہ حدیث المتبایعان بالخیار اس خیار قبول کے کم از کم احتمال تو رکھتا ہے اس لئے اس محتمل خیار قبول پر حمل کیا جاویگا۔ تاکہ نصوص میں تعارض نہ رہے۔ اسی کو صاحب ھدایہ نے کہا کہ اَوْ یُحْمَلُ فیحمل علیہ ای تطبیقاً بین الدلائل۔ کما فی فتح القدیر اور انہوں نے جو مالم یتفرقا میں تفرق سے تفرق بالابدان مراد لیا اسکا جواب یہ ہے کہ جیسا کہ حافظ تورپشتی رح و صاحب ھدایہ وعینی وغیرہم نے کہا کہ یہاں تفرق بالابدان مراد نہیں بلکہ تفرق بالاقوال ہی مراد ہے۔ چنانچہ تفرق کی اسناد لوگوں کی طرف کرکے اس سے تفرق بالاقوال مراد لینا شریعت و عرف میں کثیر ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ وان یتفرقا یغن اللہ کلاً من سعتہ۔ اور یہ ظاہر ہے کہ زوج جب زوجہ کو طلاق علی المال دیوے اور زوجہ الحو قبول کرے تو اس سے قولاً تفرق ہوجاویگا اگرچہ وہ دونوں تفرق بالابدان نہو۔ وقولہ تعالیٰ وَمَا تفرق الذین اُوتوا الکتاب الا من بعد ما جاءتہم البینۃ۔ یہاں بھی تفرق بالاقوال مراد ہے۔ ایسا ہی قولہ تعالیٰ واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا۔ یہاں بھی تفرق بالاقوال کو منع کیا گیا۔ یہ مطلب ہرگز نہیں کہ بعد الاعتصام تفرق بالابدان کرتا ہوا کوئی ملک شام کوئی ملک روم میں مت رہو۔ وقولہ علیہ السلام افترقت بنو اسرائیل علی ثنتین وسبعین فرقۃ۔ وستفترق امتی علی ثلاث وسبعین فرقۃ۔ کما ذکرہ ابن الہمام فی الفتح ج ۵ ص ۸۲ اب اس حدیث المتبایعان بالخیار کا معنی یہ ہوگا کہ قولاً تفرق ہونے کے قبل یعنی بعد الایجاب قبل قبول الآخر اختیار ہوگا یہی خیار قبول ہے۔ اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ تفرق سے تفرق بالابدان ہی مراد ہے۔ کما قالہ عیسیٰ بن ابان جو مخاطب بالبیع ای بعد الایجاب قبل قبول الآخر ہوتا ہے۔ مثلاً اگر احد العاقدین یہ کہے کہ بعتک عبدی بالف۔ اب مخاطب کے لئے جب تک تفرق بالابدان نہو قبول کا اختیار ہوگا۔ تو ابو یوسف رح نے یہی کہا کہ اگرچہ تفرق سے تفرق بالابدان مراد ہے کما ہو عند الشوافع وغیرہم، لیکن اس حدیث المتبایعان سے خیار قبول ہی ثابت ہوتا ہے تو گویا کہ اس حدیث میں قبول الآخر کی مدت بتایا گیا۔ ورنہ ایجاب کرنیوالا ایجاب کرکے کب تک دوسرے کا انتظار کرتا رہے گا اس لئے اس کے قبول کے لئے مدت معین کیا کہ مدت قبول تفرق بالابدان تک ہے۔ کما فی فیض الباری ج ۳ ص ۳۱۱ حیث قال الفرقۃ عند ابی یوسف رح ہی الفرقۃ بالابدان الا ان الشوافع اراد وا من الخیار خیار المجلس واراد منہ ابو یوسف خیار القبول۔ حضرت شاہ انور رح نے کہا کہ تفرق بالابدان تفرق کے معنی موضوع لہ ہیں لیکن علاقہ ملازمۃ کی بنا پر کنایۃً تفرق بالاقوال ہی مراد ہوگا۔ نیز اس حدیث سے جو خیار مجلس مراد لیا گیا اسپر صحابہ کرام کا تعامل نہیں۔ چنانچہ ابن ابی ذئب امام مالک رح سے جب اسکے متعلق بحث کی تو مالک نے کہا کہ لیس العمل علیہ فی بلدنا۔ پھر ان کو مجلس سے نکال دیا.... ھذا کلہ فی العینی ج ۵ ص ۴۳ وفیض الباری ج ۳ ص ۲۰۹ وفتح القدیر والعنایہ ج ۵ ص ۷۹ والتعلیق ج ۳ ص ۲۹۸ والبذل ج ۲ ص ۲۷۳

قولہ علیہ السلام الا بیع الخیار۔ اسمیں متعدد وجوہ ذکر کئے گئے۔ اول یہ کہ یہ مفہوم غایت سے استثناء ہے کیونکہ اسکا مفہوم یہ ہے کہ انہما اذا تفرقا سقط الخیار ولزم العقد الا بیع الخیار ای بیع شرط فیہ الخیار۔ کیونکہ خیار کی شرط لگانے سے اس کی مدت گزرنے تک خیار رہے گا۔ یہ توجیہ احناف و شوافع کے دونوں مذہب پر جاری ہوگی۔ دوم یہ کہ یہ اصل حکم سے استثناء ہے اور قولہ بیع الخیار سے مضاف محذوف ہے ای بیع اسقاط الخیار ونفی ای الخیار ثابت الا اذا شرط عدم الخیار۔ سوم یہ کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ الا بیعاً یقول احد المتبایعین للآخر اختر فیقول اخترت فانہ یسقط الخیار وان لم یتفرقا۔ وہذا الوجہان انما یناسبان المذہب الاول ای مذہب الشوافع وغیرہم۔ قولہ اَوْ یکون بیعہما عن خیار۔ یہ اَوْ بمعنی الا اَنْ کرکے بالنصب مروی ہے اور اپنے معنی اصلی پر حمل کرکے بالرفع بھی مروی ہے یہ قول روایت

سابقہ کے الا بیع الخیار کے جگہ میں ہو کر آخری دونوں وجہ کا احتمال رکھتا ہے نہ احتمال اول کا کما فی التعلیق ج ۳ ص ۳۰ والبذل ج ۲ ص ۲۷۴ والنووی بشرح مسلم ج ۲ ص ۱۴

بَابُ الرِّبٰوا

لفظ ربوا لغۃً بمعنی الزیادۃ من ربی المال اذا زاد والنسبۃ الیہ ربوی ومنہ الاشیاء الربویۃ۔ وفتح الراء خطاء کما ذکرہ فی المغرب۔ اور اصطلاح شرع میں ربوا معاوضۃ المال بالمال کے اندر اس زیادتی مال کو کہا جاتا ہے کہ جسکے مقابلہ میں کوئی عوض نہ ہو۔ کما فی حاشیۃ الہدایہ ج ۳ ص ۶۱ پھر ربوا دو قسم پر ہے۔ اوّل ربوا جلی، چونکہ اس میں ضرر عظیم ہے اس لئے وہ حرام ہے۔ دوم ربوا خفی، چونکہ یہ جلی کے لئے ذریعہ و وسیلہ بنتا ہے اس لئے وہ بھی حرام ہے۔ اب ربوا جلی ربا النسیہ کو کہا جاتا ہے جسکا معاملہ زمانۂ جاہلیت میں کیا جاتا تھا۔ مثلاً دین میں تاخیر کر کے مال کے اندر زیادتی کی جاوے، جب جب دین میں تاخیر ہوتی جاوے زیادتی بھی ہوتی جاوے گی۔ یہاں تک کہ ایک سو روپیہ دین کو تاخیر کرنے کی وجہ سے وہ ایک ہزار سے بھی بڑھ جاتا ہے حتیٰ کہ اسکے تمام مال کو احاطہ کر لیتا ہے کہ جس سے وہ ضرر عظیم میں واقع ہوتا ہے اس لئے ارحم الراحمین خدائے تعالیٰ نے اپنی رحمت وحکمت کی بنا پر ربا کو حرام کر دیا۔ اور اس کے اکل وموکل وکاتب وشاہد پر لعنت کیا ہے اور غیر تارک پر حرب من اللہ ورسولہ کی اطلاع دیا ہے کسی گناہ کبیرہ میں اس قسم کی وعید نہیں آئی اس لئے یہ اکبر کبائر میں سے ہوا۔ اور ربوا خفی وہ ربا الفضل ہے کہ جس کی تحریم سدا للذرائع کے طور پر ہوئی۔ کما صرح بہ فی حدیث ابی سعید رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تبیعوا الدرہم بالدرھمین فانی اخاف علیکم الربوٰ۔ چونکہ اس ربا الفضل سے ربوا النسیہ میں واقع ہونیکا اندیشہ ہے اس لئے ربوا الفضل کو بھی منع کر دیا گیا چنانچہ وہ لوگ ایک درہم کو دو درہم کے بدلہ میں اس وقت بیع وشراء کرتے تھے جب دونوں نوع کے درمیان جودت یا ثقل وخفت وغیرہ کے اعتبار سے تفاوت ہو تو رنح معجل کے ذریعہ سے تدریجاً رنح مؤخر کی طرف جا پڑتے ہیں یہی بعینہ ربوا النسیہ ہے۔ تو شارع اپنی تقاضائے حکمت کے ماتحت اس ذریعہ کو بھی مسدود کر دیا۔ کما فی التعلیق ج ۳ ص ۲۳ عن الاعلام الموقعین۔

فی حدیث عمر رض الذھب بالذھب ربًا الا ھاء وھاء۔ صاحب العین نے کہا کہ ھاء ایسا حرف ہے کہ جسکو مناولہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ وتقول ھاک بالکاف۔ کبھی کاف کے بدلہ میں مدہ بھی لایا جاتا ہے فتقول للرجل ھاء وللمرأۃ ھای وللاثنین ھاؤما وللرجال ھاؤمُو، وللنساء ھاؤن۔ اب لفظ ھاء ایک صوت ہے کہ جو خذ کے معنی میں ہے۔ یعنی متعاقدین میں سے ہر ایک اپنے صاحب کو کہے کہ خذ، تاکہ قبل التفرق عن المجلس تقابض ہو جاوے چنانچہ بتقدیر القول حال ہے ای الا مقولاً عندہٗ من المتبایعین ھاء ھاء ای الا حال التقابض۔ کما فی العینی ج ۵ ص ۴۸۹ والتعلیق ج ۳ ص ۲۴ نووی نے نقل کیا کہ اس پر اجماع ہے کہ اشیائے ستہ جو ربویہ ہیں ان میں سے کسی ایک ربوی کو دوسرے اس ربوی سے جو اول کے ساتھ مشارک فی العلۃ نہیں متفاضلاً ومؤجلاً بیع کرنا جائز ہے کبیع الذہب بالحنطۃ وبیع الفضۃ بالشعیر وغیرہ من المکیل۔ اور اسپر بھی اجماع ہے کہ اختلاف الجنس کے وقت اگر یداً بید ہو تو تفاضلاً بیع جائز ہے کصاع حنطۃ بصاعی شعیر۔ اور اسپر بھی اجماع ہے کہ بیع الربوی بجنسہ اگر ایک مؤجل ہو تو جائز نہیں اور اگر بیع الربوی بجنسہ حالاً ہو تو بالاجماع تفاضل جائز نہیں کالذہب بالذہب۔ اور اسپر بھی اجماع ہے کہ جو اشیاء ربویہ باہم مشارک فی العلۃ ہوا سکو بجنسہ یا بغیر جنسہ اگر بیع کرے تو قبل التقابض تفرق جائز نہیں۔ اور ابو سعید خدری رض وغیرہ کی حدیث میں جو اشیاء ستہ کا ذکر ہے کہ از علیہ السلام قال الذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل

یداً بید، فمن زاد او استزاد فقد اربی۔ رواہ مسلم۔ ان ہی اشیاء ستہ میں تحریم ربوا پر بھی تمام مسلمانوں کا اجماع ہے لیکن ان کے ماسوا کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ اہل ظاہر کے نزدیک تحریم ربوا صرف اشیائے ستہ مذکورہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ احادیث میں صرف اُن ہی اشیائے ستہ ہی کا ذکر ہے۔ وانہم لایرون القیاس حجۃ فقصروا حکم الربوا علی الاشیاء الستۃ لیکن تمام ائمہ مجتہدین کے نزدیک اشیاء ستہ میں جو حرمت ربوا کا حکم ہے وہ معلول ہے ای اس میں علت جاری کر کے دوسری چیزوں کو بھی اس حکم میں شریک کیا جاوے گا۔ لیکن علت کے متعلق مجتہدین کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ مالکؒ کے نزدیک ذہب وفضہ میں علت ربوا ہی کونہما من جنس الاثمان وقیم الاشیاء فلا یتعدی الربوا منہما الی غیرہما من الموزونات وغیر بالعدم المشارکۃ۔ اور بقیہ اشیاء اربعہ کی علت ربوا کے متعلق مالکؒ نے کہا کہ وہ اقتیات و ادخار ہے۔ اب جو چیز بھی قوت یعنی خوراک بننے کے کام میں آتی ہو اور اسکو بطور ذخیرہ جمع کر کے رکھا جاتا ہو اس میں ربوا متحقق ہوگا۔ کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بُر کو ذکر کر کے اقتیات پر تنبیہ کیا ہے کہ تعم الحاجۃ الیہ وتقوم الابدان بہ والشعیر شارکہ فیہ مع کونہ علفاً وقوتاً لبعض الناس۔ اور تمر کے لفظ سے ہر اس چیز کی طرف اشارہ کیا گیا کہ جسکو بطور ذخیرہ جمع کیا جاتا ہے کالعسل والسکر والزبیب۔ اور سعید بن المسیبؒ کے نزدیک جو شافعی کا قول قدیم ہے کہ علت ربوا طعم مع الکیل یا مع الوزن ہے۔ لیکن شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ عینی رحمہ نے شرح مہذب سے احمد کا مذہب بھی یہی نقل کیا کہ ذہب وفضہ میں تو علت ربوا کونہما من جنس الاثمان ای الثمنیۃ ہے کما ہو عند مالکؒ۔ اور بقیہ اربعہ میں معلوم ہونا علت ہے اور جنسیت شرط ربوا ہے اور مساواۃ کے ذریعہ سے حرمت ربوا سے خلاصی بلیگی کیونکہ احادیث میں تفاضل و مماثلت کی شرط لگایا گیا۔ اُن دونوں شرطوں میں سے ہر ایک مشعر بالخطر والعزۃ ہے۔ لہٰذا اظہار خطر و عزت کے لئے جو مناسب ہو اس قسم کی علت ماننا پڑیگا اور وہ طعم ہے لبقاء الانسان بہ اور ثمنیۃ ہے لبقاء الاموال التی ہی مناط المصالح بہا۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک علۃ ربوا الکیل مع الجنس یا الوزن مع الجنس ہے۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ اسی کو القدر مع الجنس سے تعبیر کیا جاتا ہے جو اشمل ہے۔ چنانچہ حدیث مشہور میں جو مثلاً بمثل کا لفظ ہے وہ حال ہو کر مماثلت کی شرط حدیث سے معلوم ہوئی وہی المقصود لسوق الحدیث۔ اور مماثلت بین الشیئین صورۃ و معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے اب قدر یعنی کیل و وزن تساوی فی المعیار کو کہا جاتا ہے کہ جس سے مماثلت صوری حاصل ہوگی۔ اور جنس تشاکل فی المعانی سے عبارت ہے جس سے مماثلت معنوی حاصل ہوگی۔ اس لئے قدر و جنس کو علت قرار دیا گیا۔ کیونکہ اُن دونوں سے وہ مماثلت حاصل ہوتی ہے جو سوق حدیث سے مقصود تھا۔ وقولہ تعالیٰ ویل للمطففین الذین اذا اکتالوا علی الناس یستوفون۔ واذا کالوہم او وزنوہم یخسرون۔ یہ حقیقۃً نقص مکیال و میزان پر تہدید شدید ہے۔ چنانچہ ایفاء الکیل والوزن کا حکم بھی دیا گیا۔ حیث قال اللہ تعالیٰ واوفوا الکیل والمیزان بالقسط۔ وقال تعالیٰ اخباراً عن شعیبؑ فاوفوا الکیل والمیزان ولا تبخسوا الناس اشیاءہم الآیۃ۔ اس قسم کی آیات سے علت ربوا کیل و وزن ہونا صراحۃً معلوم ہوا۔ وفی حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ وابی سعید رضی اللہ عنہ علیہ السلام استعمل رجلاً علی خیبر، فقال یا رسول اللہ انا لنأخذ الصاع من ہذا بالصاعین فقال علیہ السلام لاتفعل۔ وقال فی المیزان مثل ذلک۔ متفق علیہ۔ نوویؒ نے کہا کہ یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے کیونکہ اس میں صراحۃً کیل و وزن کا ذکر ہے۔ اس قسم کی احادیث بکثرۃ ہیں۔ فمن شاء فلیراجع تعلیق الیضاح ج ۲ ص ۳۰۵

اب اگر دونوں وصف ای قدر و جنس پایا جاوے تو تفاضل و نساء حرام ہے لوجود العلۃ۔ اور اگر وہ دونوں پایا نہ جاوے تو تفاضل و نساء حلال ہے لعدم العلۃ المحرمۃ۔ اور اگر دونوں میں سے صرف ایک پایا جاوے نہ دوسرا تو تفاضل حلال ہے اور نساء حرام۔ فحرمۃ ربوا الفضل بالوصفین وحرمۃ النساء باحدہما۔ **الجواب** شافعیؒ واحمدؒ وغیرہ

نے جو طعم وثمنیۃ کو علت قرار دیا، صاحب ہدایہ نے جواب دیا کہ طعم وثمنیۃ اعظم وجوہ المنافع میں سے ہے اور جن اشیاء سے وجوہ المنافع کا تعلق ہے اس میں تنگی نہیں کی جاتی ہے بلکہ اُن میں توسیع کی جاتی ہے چنانچہ عادۃ اللہ یہی جاری ہے کہ انسان ودیگر حیوانات جس چیز کی طرف زیادہ محتاج ہیں اس میں وسعت ہے جیسا کہ ہوا و پانی۔ وہکذا علی الترتیب اب جن طعم وثمنیۃ میں منجانب اللہ وسعت ہے، اسکو علت حرمت قرار دیکر تنگی کرنا عادۃ اللہ کے خلاف کرنا ہے وہو باطل۔ کما فی العینی ص۴۹۰ ج۵ والتعلیق ص۳۰۵ ج۳ والہدایہ ص۶۱ ج۳ وفتح القدیر ص۲۷۶ ج۵ والنووی۔

فی حدیث جابر رض فاشتراہ بعبدین اسودین:۔ علامہ سندھی نے کہا کہ بیع الحیوان بالحیوان اگر یداً بید ہو تو متفاضلاً بھی بالاجماع جائز ہے۔ وہکذا فی شرح السنۃ العمل علی ھذا عند اہل العلم کلہم انہ یجوز بیع الحیوان بالحیوانین نقداً سواء کان الجنس واحداً او مختلفاً۔ کما اشتری رافع بن خدیج بعیراً ببعیرین فاعطاہ احدہما وقال آتیک بالآخر غداً ان شاء اللہ۔ لیکن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ مالک و شافعی واسحٰق رح کے نزدیک بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ متفاضلاً جائز ہے وشرط مالک رح ان یختلف الجنس بدلیل حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ ان یجہز جیشاً فنفدت الابل فامرہ ان یأخذ من قلائص الصدقۃ وکان یأخذ البعیر بالبعیرین الی ابل الصدقۃ۔ رواہ ابوداؤد والدارقطنی۔ قال الحافظ اسنادہ قوی یعنی جب صدقہ کے اونٹ آوے تو اُس سے دو اونٹ دینے کے وعدہ پر ایک اونٹ لیتے تھے۔ تو بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ متفاضلاً ثابت ہوا۔ لیکن امام اعظم واحمد وثوری واہل الکوفہ کے نزدیک بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ جنس مختلف ہو یا نہ ہو، جائز نہیں۔ بدلیل حدیث سمرہ رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ، رواہ الترمذی وابوداؤد والنسائی۔ اس سے صراحۃً عدم جواز ثابت ہوا اگرچہ بیہقی نے کہا کہ حدیث سمرہ رض میں حسن راوی کا سماع سمرہ رض سے ثابت نہیں۔ لیکن حافظین الکبیر بن الجمتین الترمذی وعلی بن مدینی سماع الحسن عن سمرہ رض کو ثابت کرتے ہیں۔ والبیہقی ینقل النفی فلا یفید شیئاً۔ وعن جابر رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا بأس بالحیوان بالحیوان واحداً باثنین یداً بید وکرہ نسیئۃ۔ رواہ ابن ماجہ۔ وعن ابن عباس رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ۔ اخرجہ الترمذی فی العلل۔

الجواب:۔ انہوں نے جو عبداللہ بن عمرو بن العاص رض کی حدیث پیش کی اس کے متعلق تورپشتی نے کہا کہ وہ منسوخ ہے لانہ کان قبل تحریم الربوا ویدل علیہ لان النہی عن الفعل دال علی انہ کان یتعامل قبل النہی۔ پھر شوکانی نے کہا کہ احادیث النہی تین صحابہ سمرہ رض وجابر رض وابن عباس رض کے طرق سے ثابت ہے لہٰذا یہ ان ... کی حدیث واحد سے راجح ہوگی۔ نیز حدیث سمرہ رض کو ترمذی وابن الجارود نے صحیح کہا کہ یہ بھی ایک مرجح ہے۔ نیز اصول میں یہ بھی ایک مسلم الثبوت مسئلہ ہے کہ بوقت تعارض دلیل التحریم دلیل الاباحۃ سے ارجح ہوتی ہے۔ وہذا مرجح ثالث۔ واما الآثار الواردۃ عن الصحابۃ فلا حجۃ فیہا لانہا مختلفۃ۔ کما فی البذل ص۲۴۶ ج۴ والترمذی ص۱۴۸ ج۱ والتعلیق ص۳۰۶ ج۳ عن العینی۔ اور باب الافلاس والانظار میں جو حدیث ابورافع ہے کہ حضور نے بکراً فتی من الابل کو قرض لے کر ابورافع کو حکم دیا کہ تم جملاً خیاراً رباعیاً اعطہ ایاہ فانی خیارکم قضاءً فی السنۃ السابعۃ دیدو تو رپشتی رح نے کہا کہ ان ذلک کان قبل تحریم الربوا لانہ علیہ السلام نہی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ۔ وہذا التوجیہ للجمع بین الحدیثین۔ کما فی التعلیق ص۳۴۲ ج۳

فی حدیث فضالۃ رض لا تباع حتی تفصل:۔ جس قلادہ میں سونے کی جڑاؤ کی گئی ہو اور جس تلوار کو چاندی وغیرہ سے آراستہ کیا گیا ہو اس قسم کی چیزوں کے بیع اس سونا وچاندی کو الگ کرنے بغیر مالک و شافعی واحمد واسحٰق وابن المبارک کے نزدیک جائز نہیں۔ لحدیث فضالۃ رض قال اشتریت یوم خیبر قلادۃ باثنی عشر دیناراً فیہا ذہب

وخرز ففصلتہا فوجدت فیہا اکثر من اثنی عشر دینارا فذکرت ذلک للنبی علیہ السلام فقال لا تباع حتی تفصل، رواہ مسلم لیکن امام اعظم کے نزدیک اگر یقینی طور پر معلوم ہو کہ ثمن مافی القلادہ سے ازید ہے تو جدا کرنے بغیر بھی بیع جائز ہے تاکہ ذہب بمقابلہ ذہب ہو کر زائد قلادہ کے بدلہ میں ہو عدم لزوم ربوا کے لئے زیادت کی شرط لگائی گئی ہے۔

الجواب:۔ اس حدیث میں بھی جو بغیر فصل بیع سے منع کیا اس کی علت یہ ہے کہ مقابلۃ الذہب بالذہب ہو کر زیادۃ الفضل سے ربوا لازم آتا ہے جب امام اعظم نے ایسی صورت بتایا کہ جس سے ربوا لازم نہ آوے تو حدیث کے خلاف بالکل نہیں ہوا۔ کما فی عرف الشذی ص۳۹۶ والترمذی ص۱۵۱ ج۱ والتعلیق ص۳۰۸ ج۳

الفصل الثانی فی حدیث سعد بن ابی وقاص رض فنہاہ عن ذلک: رطب تازہ خرما کو کہا جاتا ہے اور تمر خشک خرما کو۔ اب بیع الرطب بالتمر جسکو بیع مزابنہ کہا جاتا ہے و بیع العنب بالزبیب و بیع الخطۃ فی سنبلہا بخطۃ صافیۃ جسکو بیع المحاقلہ کہا جاتا ہے، یہ تمام بیوع مالک و شافعی واحمد کے نزدیک جائز نہیں حتی کہ بیع الرطب بالتمر کو صاحبین بھی ناجائز کہتے ہیں بدلیل حدیث سعد بن ابی وقاص رض قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن شراء التمر بالرطب فقال اینقص الرطب اذا یبس فقال نعم فنہاہ عن ذلک، رواہ الترمذی، و ابوداؤد والنسائی۔ مذکورہ بیوع کو جو جمہور ائمہ حرام کہتے ہیں اس میں رطب و عنب شجر پر ہو یا مقطوع ہو بہر حال ان کے نزدیک ناجائز ہے۔ لیکن بدائع الصنائع میں ہے کہ بیع التمر بالرطب و بیع الرطب بالتمر و بیع العنب بالزبیب اگر متساویا فی الکیل ہو تو اس کے متعلق ابو یوسف نے کہا کہ یہ سب جائز ہے مگر بیع التمر بالرطب ناجائز ہے۔ لورود النص فیہ کما فی حدیث سعد بن ابی وقاص رض ویقصر الحکم علی محل النص لکونہ حکما ثبت علی خلاف القیاس۔ اور محمد نے کہا کہ وہ تمام صورت فاسد ہے، الا بیع الرطب بالرطب و بیع العنب بالعنب۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ حدیث میں جو نقص الرطب اذا یبس بی علت کا بیان ہے وہ علت جس جگہ پایا جاوے حکم نہی بھی وہاں ہوگا۔ لیکن امام اعظم کے نزدیک بیع الرطب بالتمر مثلاً بمثل ایسا ہی دوسری مذکورہ صورتوں میں بھی متساویا فی الکیل کر کے بیع جائز ہے۔ لعموم قولہ تعالیٰ واحل اللہ البیع۔ و قولہ تعالیٰ یا ایہا الذین اٰمنوا لا تاکلوا اموالکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم۔ اب ان ظاہری نص سے جن بیوع کو دلیل کی بناء پر تخصیص کی گئی انکے علاوہ تمام بیوع کے جواز معلوم ہوتا ہے اور جو بیوع مقتضائے ای بیش و کم کر کے ہوں ان کو تخصیص کر کے ناجائز بتایا گیا لہٰذا جو بیوع متساویا ہو وہ ظاہر عموم کی بناء پر جائز ہوگا۔ نیز حدیث مشہور سے بھی بیع الرطب بالتمر کا جواز ثابت ہوتا ہے جیسا کہ مسلم شریف وغیرہ میں ابو سعید خدری رض و عبادہ بن صامت رض کی حدیث ہے کانہ قال الذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ والبر بالبر سواء بسواء والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء۔ الحدیث یہاں تمر کو تمر کے بدلہ میں مثلاً بمثل کر کے بیع جائز قرار دیا جیسا کہ حنطہ و شعیر ہر قسم کے حنطہ و شعیر پر اطلاق کیا جاتا ہے اگرچہ انواع و اصناف مختلف ہو۔ ایسا ہی تمر کا لفظ بھی ہر قسم پر اطلاق ہوگا اگرچہ رطب ہو یا یابس۔ نیز عامل خیبر نے جب حضور کی خدمت میں رطب ہدیہ دیا تو فرمایا تھا کہ اوکل تمر خیبر ہکذا۔ یہاں بھی حضور نے رطب پر تمر کا اطلاق کیا لہٰذا رطب بھی تمر ہوا و بیع التمر بالتمر حدیث مشہور کی بناء پر جائز ہے لہٰذا بیع الرطب بالتمر بھی جائز ہوگا۔ نیز امام اعظم جب بغداد شریف میں تشریف لے گئے تو اہل بغداد نے بیع الرطب بالتمر کے متعلق سوال کیا تو فرمایا کہ رطب کو تمر کہا جاویگا یا نہ اب رطب اگر تمر ہو بیع الرطب بالتمر جائز ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث ابی سعید التمر بالتمر الحدیث۔ اور اگر رطب تمر نہیں بلکہ تمر سے نوعاً مختلف ہے تو بھی بیع الرطب بالتمر جائز ہوگا لقولہ واذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم۔ **الجواب**: انہوں نے جو سعد بن ابی وقاص رض کی حدیث ذکر کیا جس سے صاحبین نے بھی اپنے اپنے طرز پر استدلال کئے ہیں، طحاوی نے جواب دیا کہ وہ حدیث نسیئہ پر

محمول ہے لما روی ھذا الراوی انہ عہ نہی عن بیع الرطب بالتمر نسیئۃ۔ یعنی بیع الرطب بالتمر نسیئۃ سے حضورؐ نے منع فرمایا۔ اب اگر یدًا بید ہو تو جائز ہوگا یہ حمل تطبیقا بین الدلائل وصیانۃ لہا عن التناقض کے لئے ہے تاکہ مذکورہ احادیث مشہورہ اور اس قسم پر اپنے اپنے محل کے اعتبار سے عمل ہو سکے۔ اسی وجہ سے کہا گیا کہ اصل عامل بالحدیث حنفیہ ہی ہیں۔ نیز مشہور جواب یہ کہ جب وہ حدیث امام اعظمؒ کے سامنے پیش کی گئی تو فرمایا کہ یہ حدیث زید بن عیاش پر دائر ہے اور وہ مجہول ہے لا یقبل حدیثہ، وقال صاحب الہدایہ وہو ضعیف عند النقلۃ۔ اور خطابی نے جو کہا کہ زید معروف من بنی زہرۃ یہ صحیح نہیں کیونکہ اسکے متعلق اختلاف ہے کہ وہ زرقی ہے یا مخزومی یا بنی زہرہ کے ہے۔ ہذا کلہ فی البدائع ج۲ ص۲۴۸ وحاشیۃ النسائی ج۲ ص۱۹۱ والفتح ج۵ ص۲۹۲ والہدایہ ج۳ ص۶۷ والتعلیق ج۳ ص۲۰۹ والنووی ج۲ ص۶ والعرف ج۱ ص۳۸۶

فی حدیث سعید بن المسیبؒ نہی عن بیع اللحم بالحیوان۔ مالک وشافعی واحمد کے نزدیک لا یجوز بیع اللحم بالحیوان اصلًا لا بالطریق الاعتبار ولا بالغیر۔ لحدیث سعید بن المسیبؒ انہ عہ نہی عن بیع اللحم بالحیوان۔ رواہ فی شرح السنۃ۔ اور امام محمدؒ سے یہ تفصیل ہے کہ اگر بیع الحیوان بلحم غیر جنسہ ہو۔ کبیع لحم البقرۃ بالشاۃ الحیۃ۔ تو یہ بہر صورت جائز ہے کما ہو عند مالکؒ واحمد۔ اور شافعی کے قول صحیح کے مطابق جائز نہیں۔ لعموم نہی النبی ص عن بیع اللحم بالحیوان۔ اور محمدؒ نے کہا کہ اگر بیع الحیوان بلحم من جنسہ ہو کبیع لحم شاۃ بشاۃ حیۃ، تو اس کے جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ اگر لحم مفرز اس لحم سے زائد ہو جو حیوان کے اندر ہے تو بیع جائز ہے تاکہ لحم مفرز اس لحم کے مقابلہ میں ہو جو حیوان کے اندر ہے اور باقی لحم مفرز حیوان کے سقط کے مقابلہ میں ہو سقط سے حیوان کا جلد اور امعاء مراد ہے۔ اس لئے کہ اگر لحم مفرز اکثر نہ ہو بلکہ ما فی الحیوان کے مساوی یا اس سے اقل ہو تو ربوا متحقق ہوگا کیونکہ اگر مساوی ہو تو سقط زائد ہوگا اور اگر اقل ہو تو سقط ولحم دونوں بغیر عوض کے زائد ہوگا۔ لیکن امام اعظم وابو یوسف ومزنی الشافعی کے نزدیک جواحمد کا قول مختار ہے کہ بیع اللحم بالحیوان نسیئۃ تو جائز نہیں، لامتناع السلم فی الحیوان لیکن بیع اللحم بالحیوان اگر یدًا بید ہو سواء کان اللحم من جنس ذلک الحیوان اولا ساویا لما فی الحیوان اولًا۔ بہر صورت وہ بیع جائز ہے۔ کیونکہ لحم تو موزون ہے اور حیوان غیر موزون۔ اس لئے کہ عادۃً حیوان کا وزن نہیں کر سکتے اور اس کی معرفت ثقل وزن سے معلوم بھی نہیں ہو سکتی لانہ یخف نفسہ مرۃ ویثقل اخری۔ **الجواب** امام محمدؒ نے جو کہا کہ اگر بیع الحیوان بلحم من جنسہ ہو تو اتحاد جنس کی بنا پر جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ لحم مفرز اکثر ہو تو جواب یہ کہ یہ تو ثابت شدہ مسلم مسئلہ ہے کہ علت ربوا قدر وجنس ہے یہاں تو قدر متحقق نہیں کما مر صرف اتحاد جنس متحقق ہے لیکن اتحاد الجنس مع اختلاف القدر کی صورت میں صرف نسیئۃً بیع ممنوع ہوتا ہے جو امام کے قول بھی گذرا کہ یدًا بید ہونا چاہئے۔ لیکن بیع تفاضلًا جائز ہے۔ کما فی الہدایہ، واذ وجد احدہما وعدم الآخر حل التفاضل وحرم النساء اور حدیث میں بھی نسیئۃً کی صورت کو ممنوع قرار دیا ہو۔ واللہ اعلم۔ ہذا کلہ فی فتح القدیر ص۲۹۰ ج۵ والہدایہ ج۳ ص۶۵ والتعلیق ص۲۰۹

الفصل الثالث فی حدیث اسامۃ رضؓ لا ربا فی ما کان ہاءً ہاء۔ طیبیؒ نے کہا کہ مراد یہ کہ دو متماثلین میں تساوی کرکے اور مختلف الجنس میں بیش وکم کرکے اگر عوضین کو مجلس میں قبضہ کیا جاوے تو ربوا نہ ہوگا اور یہاں حصر سے حصر اضافی مراد ہے کیونکہ یہی ربا النسیئۃ جاہلیت میں مشہور تھے۔ یا چونکہ کسی نے سوال کیا تھا کہ تفاضل بین جنسین میں ربوٰ ہے یا نہیں تو جواب دیا کہ لا ربوٰ فیہ وانما الربوٰ فی النسیئۃ فلا یأتی فی کون الربوٰ فی التفاضل بین المثلین الصنف اور اسبیجابی نے کہا کہ ربوا النسیئۃ کے منکر بالاتفاق کافر ہے لیکن ربوا الفضل میں اختلاف ہے چنانچہ ابن عباسؓ ربوا کو صرف نسیئۃ کی صورت میں منحصر سمجھتے تھے اور جمہور کے نزدیک بصورت فضل بھی ربوا متحقق ہوتا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ جب اُبی بن کعبؓ نے ابن عباسؓ پر تشدد کیا حیث قال لابن عباسؓ اسمعت وشہدت من النبی ص ما لم نسمع ونشہد، ثم روی لہ الحدیث الصحیح تحریم الکل۔ اس تشدد کے بعد ابن عباسؓ نے رجوع کیا۔ اب گویا کہ دونوں قسم کے ربوا کی حرمت پر اجماع ہو گیا ہے۔ کما ذکرہ ابن الملکؒ کذا فی التعلیق ج۳ ص۲۱۰ عن المرقاۃ وغیرہ۔

باب المنهی عنها من البیوع

فی حدیث ابن عمر رض نهی النبی علیه السلام عن المزابنة :- لفظ مزابنہ باب مفاعلہ کا مصدر ہے ماخوذ من الزبن بفتح الزاء وسکون الباء بمعنی الدفع الشدید۔ چنانچہ بیع مخصوص کو اس لئے مزابنہ کہا جاتا ہے کہ اس میں متبایعین میں سے ہر ایک اپنے صاحب کو اسکے حق سے دفع کرتا ہے۔ اور وہ مزابنہ بیع التمر بالتمر ای بالرطب ہے جسکو صاحب ھدایہ نے اسطرح بیان کیا کہ جو ثمر درخت پر لگا ہوا ہے اسکو ثمر مقطوع سے بیچنا اس حال میں کہ وہ ثمر مقطوع اندازہ کے طور پر دزنا اس ثمر کے برابر ہو ایسا ہی بیع الزبیب بالعنب مثل کیلہ خرصاً بھی مزابنہ میں شامل ہے۔ اور ابن عمر رض کے طریق سے ہے کہ المزابنۃ بیع التمر فی رؤس النخل بکیل مسمّی ان زاد فلی وان نقص فعلیّ۔ یعنی خرما کے متعلق کہے کہ اسمیں پانچ کیل خرما ہے اگر اس سے زائد ہو تو میرے لئے ہوگا اگر کم ہو تو میرے ذمہ میں ہوگا۔ اور جامع قزاریں ہے کہ المزابنۃ کل بیع فیہ غرر۔ یعنی ہر وہ شئی کہ جسکے کیل و وزن و عدد معلوم نہ ہو اندازہ کرکے بیچنا وہکذا قال مالک رح۔ اور مزابنہ کی تفسیر کے متعلق شافعی رح سے منقول ہے کہ وہ بیع مجہول بمجہول دراصل احادیث میں جو تفسیر وارد ہے وہ اولیٰ ہے۔ اور ابن بطال رح نے کہا کہ بیع مزابنہ بیع التمر جو فی رؤس النخل بالتمر ہے وہ باجماع ائمہ کرام رض ناجائز ہے لحدیث ابن عمر رض نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المزابنۃ الحدیث رواہ البخاری۔ ہاں اگر رطب یا بس مقطوع ہو تو بصورت امکان مماثلت رطب کو یا بس سے بیع کرنا جمہور کے نزدیک جائز نہیں۔ امام اعظم کے نزدیک جائز ہے کما مر تحتہ قبل المجثین الا تقین فاعرف الفرق بین المجثین۔ کما فی العینی ج ۵ ص ۵۳۱ و فتح القدیر ج ۵ ص ۱۹۵ والتعلیق ج ۳ ص ۳۱۳ والہدایہ ج ۳ ص ۳۶

پھر شافعی رح کے نزدیک مزابنہ ای شراء التمر بتمر مجذوذ علی الارض خرصاً پانچ وسق سے کم میں جائز ہے اور احمد رح کے نزدیک بھی بشرط ضرورت جائز ہے لانہ ع نہی عن المزابنۃ و رخص فی العرایا۔ و بیع العرایا ہو ان یباع بخرصہا تمراً فیما دون خمسۃ اوسق۔ لیکن احناف کے نزدیک بیع مزابنہ فیما دون خمسۃ اوسق بھی جائز نہیں۔ لعموم نہی النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام عن المزابنۃ کما مر۔ **الجواب** :- شافعی رح نے جو بیع عرایا کی تفسیر کیا ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ عرایہ لغۃً عطیہ کو کہتے ہیں کما سیجیٔ تفصیلہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ کما فی الہدایہ ج ۳ ص ۳۶ و فتح القدیر ج ۵ ص ۱۵۵ والعینی ص

فی حدیث جابر رض نہی النبی ص عن المخابرۃ۔ مخابرہ زمین کا حصہ معینہ کالثلث او الربع پر مزارعہ کا معاملہ کرنا ہے یعنی کسیکو زراعت کرنیکے لئے زمین دیکر کہنا کہ پیداوار کا ثلث یا ربع میرا ہے۔ یہی تفسیر اصح ہے۔ نووی رح نے کہا کہ مخابرہ و مزارعہ دونوں قریب قریب ہے فرق یہ ہے کہ مخابرہ میں بذر یعنی بیج عامل دیتا ہے اور مزارعہ میں مالک ارض دیتا ہے اور ابن الاعرابی رح نے کہا کہ مخابرہ کی اصل خیبر ہے کیونکہ اولاً یہ معاملہ خیبر میں ہوا ہے کہ حضور ص فتح خیبر کے بعد خیبر کی زمین کو اہل خیبر کے قبضہ میں رکھا تھا تاکہ وہ لوگ وہاں کھیت زراعت کرکے نصف محصول حضور صلعم کو دے فقیل خابرہم ای عاملہم فی خیبر یہی مخابرہ یعنی مزارعت کا معاملہ نقدین پر بالاتفاق جائز ہے اور مزارعہ بجز معین فغیر جائزۃ بالاتفاق۔ لیکن مزارعۃ بجز مشترک اس میں اختلاف ہے۔ کما سیجیٔ انشاء اللہ تعالیٰ فی بابہ۔ کما فی التعلیق ج ۳ ص ۳۱۴ والنووی ج ۱۰ ص ۲۰۴ والعرف

والمحاقلۃ :- حقل سے ماخوذ ہے وہو الزرع اذا تشعّب ورقہ، قبل ان یغلظ عودہ۔ اسی معنی کیطرف لحاظ کرکے اس کی یہ تفسیر کی گئی ہے کہ جو زرع اپنے سنبل یعنی خوشہ میں ہو اسکو گیہوں سے بیچنا۔ کما فسر فی حدیث جابر رض۔ اور بعض نے یہ تفسیر بیان کیا کہ گیہوں کے بدلہ میں زمین کو کرایہ پر دینا چنانچہ بعض نے محاقلۃ المزارعۃ بالثلث او الربع کو کہا ہے فیکون ھذا الحدیث حجۃ لابی حنیفۃ رح للنہی عن المزارعۃ۔ لیکن محاقلہ اول تفسیر کے مطابق بالاجماع حرام ہے۔ وقد مر فی بحث المزابنۃ۔ کما فی التعلیق ج ۳ ص ۳۱۴ والنووی ج ۱۰ ص ۹ والعرف ص ۲۸۶

بحث فی الفرق بین المزابنۃ فیما دون خمسۃ اوسق ۱۲

بحث تفسیر المخابرۃ والمحاقلۃ ۱۲

بحث فی تفسیر المزابنۃ لغۃً واصطلاحاً ۱۲

وعنه والمعاومة: لفظ معاومۃ از مفاعلہ عام سے ماخوذ ہے جیسا کہ مسانہۃ سنۃ سے ماخوذ ہے اور مشاھرہ شہر سے ماخوذ۔ یہی بیع معاومہ جسکو بیع السنین بھی کہا جاتا ہے، یہ ہے کہ درخت کے پھل قبل الظہور دو تین سال یا اس سے بھی اکثر مدۃ کیلئے بیع کرنا کبیع الولد قبل ان یخلق۔ ابن المنذر وغیرہ نے اس بیع کے بطلان پر اجماع نقل کیا۔ لحدیث جابر رضہ ولانہ بیع غرر لانہ معدوم ومجہول وغیر مقدور علی تسلیمہ وغیر مملوک للعاقد۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۳۱۴ والنووی ج۲ ص۳ وعن الثنیا یہ لفظ ثنیا بروزن دنیا کے ہے اسم من الاستثناء۔ محی السنہ نے کہا کہ ثنیا یہ ہے کہ کسی باغ کے ثمر کو بیع کرکے اس سے جزء غیر معلوم القدر کو استثنا کرے۔ جہالۃ مبیع کی بنا پر یہ فاسد ہے۔ قاضی عیاض رح نے کہا کہ اس میں مقتضی للنہی افضاءہ الی جہالۃ قدر المبیع ہے اس لئے فقہاء نے کہا کہ اگر اس تورہ کا تعلق جسکے مجموعہ صاع مجہول ہے اسکے متعلق یہ کہے کہ بعت منک ہذہ الصبرۃ الا صاعا تو یہ عقد فاسد ہے چنانچہ معتمد میں ہے کہ احادیث میں صرف ثنیا مجہول سے نہی وارد ہوئی ہے بدلیل ماروی عن جابر رض انہ صلعم نہی عن بیع الثنیا حتی یعلم۔ حضرت شاہ انور رح نے کہا کہ اشیاء مبیعہ میں سے متعدد درخت کو استثنا کرنا جائز ہے اور بعض الثمار کے استثنا میں ارطال معلومہ کا استثنا کیا ہو یا مجہول کا تو اگر..... معلوم ہو یا جزء الشائع مثلاً نصف یا ربع کو استثنا کیا ہو تو اسمیں حنیفہ کی دو روایت ہے اور اگر ارطال مجہولہ کو استثنا کیا ہو تو یہ ناجائز ہے۔ لیکن ارطال معلومہ کے استثنا کے متعلق صاحب ھدایہ عدم جواز کے قائل ہیں اور جائز ہونا ہی قول مختار ہے کما اختارہ الطحاوی ومحمد فی الموطا۔ فانہ یؤیدہ الحدیث الصریح۔ اسی استثنار کے متعلق صاحب ھدایہ نے قاعدہ کلیہ کے طور پر بیان کیا کہ جس چیز پر مستقل عقد قائم کرنا صحیح نہیں اسکو استثنار کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ کاستثنار الحمل فی بیع الجاریۃ۔ کما فی الہدایہ ج۲ ص۴۴ والتعلیق ج۳ ص۳۱۵ والعرف ص۳۹۹

ورخص فی العرایا: طحاوی رح نے کہا کہ عرایا کے متعلق روایات متواتر ہیں اس لئے تمام اہل علم نے اسکو قبول کئے ہیں۔ لیکن اس عرایا کی تفسیر وتاویل میں اختلاف ہے چنانچہ شافعی نے کہا کہ حضور کے زمانہ میں کچھ لوگ فقیر تھے جنکے پاس دینار ودرہم نہ تھے لیکن رطب ای تازہ خرما کھانے کا شوق رکھتے تھے جب رطب کے موسم آتے انہوں نے حضور کے پاس اس کی شکایت کئے تو حضور نے خشک خرما دیکر اندازہ کرکے تازہ خرما خریدنے کیلئے انکو اجازت دیا۔ کما ذکرالامام موفق الدین رح انہ روی محمود ابن لبید قال قلت لزید بن ثابت رض ما عرایاکم ھذہ فسمی رجالا محتاجین من الانصار شکوا الی النبی صلعم ان الرطب یاتی ولا نقد بایدیہم یبتاعون برطبا وقال متفق علیہ۔ چونکہ حاجت حمسۃ اوسق سے مندفع ہوتی ہے اس لئے اسکو خاص کرکے ذکر کیا۔ چنانچہ شوافع کے نزدیک یہ عریہ اسی مقدار یا اس سے کم میں جائز ہے۔ اس سے زائد میں جائز نہیں لیکن صفقات متعددہ کے ساتھ زائد میں بھی جائز ہے۔ اور مالک رح سے اس عرایا کی تفسیر کے متعلق دو قول ہے۔ اول یہ کہ کسی آدمی کے باغ میں دوسرے ایک شخص کے صرف دو ایک خرما کا درخت ہو اور اس صاحب باغ کے درخت زیادہ ہو اور اہل مدینہ کی عادت یہ ہے کہ موسم کے وقت وہ لوگ اہل وعیال لیکر باغ میں فروکش ہوتے ہیں۔ اب صاحب النخلتین کی آمد ورفت سے اس صاحب النخل الکثیر کو ایذاء وتکلیف ہوتی ہے اس لئے صاحب النخل الکثیر اس صاحب النخل القلیل کو کہتے ہیں کہ تمہارے درخت پر جو تازہ خرما ہے اسکے عوض میں مجھ سے اندازہ کرکے خشک خرما لیجاؤ اور مت آیا کرو۔ لہٰذا عریہ مالک کے قول کے مطابق بھی بیع ہوا۔ اور امام اعظم رح کے نزدیک جو مالک کا قول ثانی ہے کہ عریہ اسم لعطیۃ ثمرۃ النخل علی عادۃ العرب۔ چنانچہ موسم میں جن کے پاس تازہ خرمانہ ہوتے ان کو اہل نخل دو ایک درخت کے تازہ خرمے بطور ھبہ دیتے ہیں جب موہوب لہ اس باغ میں آنے جانے لگتے تو واہب کو تکلیف ہوتی اس لئے وہ واہب خلاف وعدہ سے بچنے کے لئے اس تازہ خرما کے بدلہ میں موہوب لہ کو خشک خرما دیتے۔ یہی مالک رح کا قول ثانی ہے۔ لیکن تخریج میں اختلاف ہے کہ مالک اس مبادلہ کو بیع کہتے ہیں اور امام اعظم اسکو ھبہ کرکے اعتبار کرتے ہیں جس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ تمام اہل لغت اس پر متفق ہیں کہ عریہ من العار اسم لہبۃ ثمار النخل، جس پر صاحب قاموس بھی

احناف کے موافق ہو کر عریۃ بمعنی الہبہ کہتے ہیں حالانکہ وہ متعصب شافعی المذہب تھے۔ بہرحال اہل عرب ہر چیز کے ھبہ کا الگ الگ نام رکھتے ہیں چنانچہ دودھ کے جانور ھبہ کرنے کو منحۃ کہتے ہیں۔ اور ھبۃ الثمار کو عریۃ وغیر ذلک۔ نیز زید بن ثابت جو مدنی واصحاب النخیل میں سے ہیں وہ ہی اعلم بالعرایا ہے لان صاحب البیت ادری بما فیہ۔ ابن عمر رضؓ وغیرہ اصحاب نخیل میں سے نہ تھے چنانچہ وہ ہی زید بن ثابت کا اثر ہے۔ کما نقلہ الطحاوی قال زید رخص فی العرایا فی النخلۃ والنخلتین ونحوہا للرجل الخ اس سے بھی صراحۃً معلوم ہوا کہ عریۃ ھبہ ہے۔ **الجواب**: مالک کے قول کے متعلق خود شافعی رحؒ نے کہا کہ اگر صاحب عریۃ سے صاحب حائط مراد ہو کما قال مالک لکان صاحب الحائط فی حائط رطب غیرہ ولم یفتقر الی بیع العریۃ۔ اور شوافع نے جو محمود ابن لبیدؓ کی روایت لاکر متفق علیہ کہا جواب یہ کہ اُن کو اس میں وہم ہو گیا ہے فان طذا لیس فی الصحیحین ولا فی السنن ولا فی شیٔ من الکتب المشہورۃ۔ وقال الزیلعی لم اجد لہ سندًا بعد الفحص البالغ۔ ولکن الشافعی ذکرہ فی کتابہ فی باب العرایا من غیر اسناد

الاعتراض: حنفیہ پر اعتراض کیا گیا کہ احادیث میں عرایا کو بیع سے استثنا کیا گیا اس سے معلوم ہوا کہ وہ بیع ہے ھبہ نہیں۔ جواب یہ کہ باتفاق اہل اللغۃ عریۃ ھبہ ہی ہے اسکا استثناء بیع مزابنہ سے استثناء منقطع ہے لعدم دخول العرایا فی المستثنیٰ منہ۔ تاکہ مزابنہ جس میں بیع الثمر بالتمر ہے وہ اپنے عموم پر رہ کر حرمت مطلقہ ثابت ہو۔ کیونکہ تمر و رطب اموال ربویہ میں سے ہے جسکے لئے اطلاق ہی مناسب ہے۔ نیز عریۃ حنفیہ کے نزدیک اگرچہ استرداد الہبۃ الاولیٰ واستیناف فی الہبۃ الثانیہ ہے لیکن وہ ظاہر میں استبدال الرطب بالتمر ہے جو حسًا و ظاہرًا بیع ہے اسی جہت سے اسکو بیع سے استثناء کیا گیا۔ اور حنفیہ پر یہ اعتراض بھی کیا گیا کہ تمہارے قول کے مطابق رجوع فی الہبہ لازم آتا ہے جواب یہ کہ قبضہ کرنا تمامیت ہبہ کے شرائط میں سے ہے تو اسمیں قبل القبض رجوع کرسکتا ہے یہاں بھی صرف ہبہ پایا گیا تھا قبضہ نہیں ہوا اس عدم القبض کی حالت میں استیناف فی الہبۃ الثانیہ ہوا ہے۔ لہذا کلہ فی العینی ج۳ ص۵۳۲ وفیض الباری ج۲ ص۲۴۲ وفتح القدیر ج۵ ص۱۹۶ والتعلیق ج۳ ص۳۱۵ والعرف ص۴۰ وبذل المجہود ج۴ ص۲۴۹

وفی حدیث عبد اللہ بن عمر رضؓ حتی یبدو صلاحہا۔ اس بدو صلاح کے معنی شافعی کے نزدیک ظہور النضج و الحلاوت ہے یعنی اسکا پکنا شروع ہو کر مٹھاس ظاہر ہو۔ اور احناف کے نزدیک بدو صلاح اَن تامن العاھۃ والفساد یعنی اس حد تک پہونچ جائے کہ آفت و فساد سے مامون ہو جاوے۔ حضرت شاہ انور رحؒ نے ابن حجر رحؒ سے نقل کیا کہ یہ مسلم صورت پر ہے کیونکہ یہ بیع درخت سے وہ ثمار کاٹ لینے کی شرط پر ہوگا یا بشرط الابقاء ہوگا یا کسی شرط کے ذکر کے بغیر مطلقًا بیع ہوگی ان تینوں صورتوں میں سے ہر صورت کے اندر قبل بدو صلاح بیع ہوگی یا بعد البدو بیع ہوگی۔ ان صورتوں میں سے محل نزاع کی تعیین کیلئے شیخ ابن الہمام نے فرمایا کہ عدم جواز بیع الثمار قبل اَن تظہر و عدم جوازہ بعد الظہور قبل بدو الصلاح بشرط الترک پر ائمہ کا اتفاق ہے۔ ایسا ہی قبل بدو الصلاح بشرط القطع فیما ینتفع بہ کے جواز اور بعد بدو الصلاح بیع کے جواز پر بھی اتفاق ہے۔ اب بیع الثمار ..... قبل بدو الصلاح لا بشرط القطع کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ مالک و شافعی واحمد و اسحٰق کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں۔ چنانچہ حضرت شاہ انور رحؒ نے فرمایا کہ مذکورہ صور ثلثہ میں بعد البدو بیع جائز ہے اور قبل البدو ناجائز۔ لحدیث ابن عمر رضؓ نہی النبی صعن بیع الثمار حتی یبدو صلاحہا۔ نہی البائع والمشتری متفق علیہ۔ لیکن امام اعظم وصاحبین واوزاعی کے نزدیک یہی بیع الثمار قبل البدو جائز ہے جسکو شاہ انور رحؒ نے یوں بیان کیا کہ بشرط الابقاء علی الشجر قبل البدو وبعدہ ناجائز لانہ شرط لا یقتضیہ العقد وفیہ منفعۃ للمشتری وہو شغل ملک البائع۔ لیکن بیع الثمار مطلقًا دونوں حالت میں ایسا ہی بشرط القطع قبل البدو ہو یا بعد البدو۔ بہر صورت جائز ہے کما فی حدیث ابن عمر رضؓ ان النبی صؐ قال من باع نخلًا قد ابرت فثمرتہا للبائع الا ان یشترط المبتاع۔ رواہ البخاری۔ والتابیر اَن یوضع شیٔ من طلع فحل النخل فی طلع الانثی اذا انشق فتصلح ثمرتہ باذن اللہ تعالیٰ۔ اب اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ حضورؐ نے اس میں ثمر النخل بائع کا حق بتایا۔ ہاں اگر مشتری شرط کرے تو اس اشتراط کی بنا پر مشتری کو ملے گا تو اس ثمر کو قبل البدو

بعد الاشتراط مبیع قرار دیا۔ معلوم ہوا کہ بیع الثمار قبل البدو جائز ہے۔ نیز وہ ثمار قبل البدو اگرچہ فی الحال مال متقوم نہیں لیکن بعد میں جائز زمانہ ثانی میں وہ متقوم بن جائیگا اسلئے بھی بیع جائز ہونا چاہیے۔ **الجواب**: علامہ سندھی نے کہا کہ وہ حضرات اس حدیث ابن عمرؓ سے استدلال نہیں کرسکتے کیونکہ وہ حضرات بیع الثمار قبل البدو بشرط القطع کے جواز کے قائل ہوکر اس حدیث کے ظاہر کو ترک کئے ہیں۔ اور امام طحاویؒ نے جواب دیا کہ حدیث ابن عمرؓ میں جو بیع کا ذکر ہے اس سے مطلق بیع مراد نہیں بلکہ بیع سلم مراد ہے اور اس بیع سلم میں اخاف کے نزدیک بھی بدو صلاح واجب ہے تاکہ معقود علیہ حال عقد سے وقت ادا تک بازاروں میں موجود رہے کما ہو شرط فی السلم۔ اور یہ وجود فی السوق بعد البدو ہوگا۔ اب بیع سلم سے مقید کرنیکی دلیل حدیث صحیحین ہے کہ انہ علیہ السلام لما دخل المدینۃ وجد الناس یسلفون الی سنۃ وسنتین فقال النبی ﷺ فلیسلم احدکم الی اجل معلوم فی کیل معلوم فی عدد معلوم فی وزن معلوم۔ فدل علی ان بدو الصلاح فی السلم شرط۔ اس لئے کہ جس اجل معلوم تک بیع سلم ہوگا اس میں معقود علیہ کی بقاء ضروری ہے اور بقاء بعد البدو ہوگا۔ نیز طحاوی نے کہا کہ اگر بیع کو بیع مطلق پر ہی حمل کیا جاوے تو اس میں نہی قبل البدو شفقت کی بناء پر وارد ہے جو کہ نہی ارشاد بھی کہا جاتا ہے۔ عزیمت کی بناء پر نہیں۔ بدلیل ما اخرج البخاری عن زید بن ثابت رضؓ قال کان الناس فی عہد النبی ﷺ یبتاعون الثمار فاذا جد الناس وحضر تقاضیہم قال المبتاع ای المشتری انہ اصابہ العفن والدمان۔ فلما کثرت الخصومۃ قال النبی علیہ السلام فی ذلک لا تبتاعوا حتی یبدو صلاح الثمر تو گویا کہ یہ نہی مشورہ کے طور پر وارد کیا گیا ہے کما فی العینی ج ۵ ص ۳۹ وفتح القدیر ج ۵ ص ۱۶ والتعلیق ج ۳ ص ۲۱۵ والہدایہ ج ۳ ص ۱۰ والعرف ص ۲۸۷

فی حدیث جابر رضؓ واہ، بوضع الجوائح: بیع السنین جو بیع المعاومہ کو کہا جاتا ہے اس کی تفسیر تو گذر چکی کہ ان یبیع الرجل ثمرۃ حائطہ الثلاث او الاربع وما فوق ذلک لانہ باع شیئا غیر موجود ولا مخلوق۔ ابن المنذرؒ نے کہا کہ یہ بالاجماع باطل ہے۔ الجوائح جمع جائحۃ کے الآفۃ التی تصیب الثمرۃ ماخوذ من الجوح وہو الاستیصال۔ یعنی اگر کسی نے اپنے درخت کے ثمار کو بیع کرکے الشجر مشتری کو سپرد کردیا پھر اس ثمار پر آفت پہونچ کر ہلاک ہوگیا ہو تو اگر تمام ثمار ہلاک ہوا ہو تو بائع مشتری سے ثمن نہیں لے سکتا اور اگر بعض ہلاک ہوا ہو تو اسیقدر ثمن نہ لے اور اگر ثمن لے لیا تو اسکو واپس کردے۔ یہی احمد کا مذہب ہے، وقال مالک یترک ثلث الثمن لحدیث جابر رضؓ انہ ﷺ امر بوضع الجوائح رواہ مسلم۔ وعندنا علیہ السلام قال لو بعت من اخیک ثمرا فاصابتہ جائحۃ فلا یحل لک ان تاخذ منہ شیئا الحدیث۔ رواہ مسلم۔ اور امام اعظم وشافعی کے نزدیک اگر بعد التسلیم الی المشتری آفت پہونچی ہو تو چونکہ وہ ثمار تسلیم الی المشتری کے بعد اسکے ضمان و ذمہ میں آگیا ہے اس لئے آفت پہونچنے کے بعد ترک ثمن بائع پر لازم نہیں ہاں تسلیم الی المشتری کے قبل بائع کے پاس رہنے کی حالت میں اگر آفت پہونچی ہو تو وہ بالاتفاق بائع ہی کے ضمان سے ہوگا بائع ثمن نہیں لے سکتا۔

الجواب: جابر رضؓ کی دونوں حدیثوں کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں جو امر بوضع الجوائح ولا یحل لک فرمایا یہ قبل التسلیم الی المشتری کے متعلق ہے اور اگر بعد التسلیم الی المشتری کے متعلق ہو تو یہ امر وہنی استحباب پر محمول ہے ای لا یحل لک فی الورع والتقوی ان تاخذ الثمن اذا تلف الثمار ہکذا قال المظہری فی شرح المصابیح۔ کما فی العینی ج ۵ ص ۵۱ والتعلیق ج ۳ ص ۲۱۹

فی حدیث ابن عمر رضؓ نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیعہ فی مکانہ حتی ینقلوہ: خطابی رحؒ نے کہا کہ بیع الطعام قبل القبض باتفاق اہل علم جائز نہیں۔ لحدیث ابن عمر رضؓ انہ ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبیعہ حتی یستوفیہ ای یقبضہ، لیکن طعام کے سوا میں اختلاف ہے کہ مالک کے نزدیک ماکول ومشروب ای طعام کے اندر قبل القبض بیع جائز نہیں اسکے ماسوا میں جائز ہے۔ شیخ دہلویؒ کہتے ہیں کہ مذہب امام احمد نیز ہمیں است لانہ ﷺ خص الطعام بالنہی فی حدیث ابن عمر رضؓ من ابتاع طعاما فلا یبیعہ حتی یستوفیہ متفق علیہ۔ اور شافعی ومحمد وثوری کے نزدیک طعام ہو یا عقار وغیرہ کسی چیز کی بھی بیع قبل القبض جائز نہیں۔ کما اخرج النسائی عن حکیم بن حزام قال قلت یا رسول اللہ انی رجل ابتاع ہذہ البیوع وابیعہا فما یحل لی منہا وما یحرم قال لا تبیعن شیئا حتی تقبضہ۔ اس میں تمام چیزوں کی بیع قبل القبض کو ناجائز وحرام کہا گیا ہے۔ لیکن امام اعظم وابو یوسفؒ

کے نزدیک منقول چیز جیسے کہ طعام وغیرہ ہے اسکو خریدنیکے بعد قبل القبض بیچنا جائز نہیں لانہ ﷺ نہی عن بیع طعام لم یقبض۔ نیز بیع المنقول قبل القبض میں بصوت ہلاک المبیع عند البائع الاول انفساخ عقد کے غرر ہے اور غرر ناجائز امر ہے لانہ ﷺ نہی عن بیع الغرر لیکن شافعیہ کے نزدیک بیع العقار قبل القبض جائز ہے وہو ظاہر مذہب احمدؒ کیونکہ رکن البیع ای ایجاب وقبول اہل بیع ای عاقد و بالغ سے محل بیع ای مال مملوک میں صادر ہوا اور منقول چیزوں کی بیع قبل القبض میں جو مانع تھی یعنی غرر انفساخ العقد وہ بھی یہاں متحقق نہیں کیونکہ بائع اول کے پاس رہتے ہوئے وہ عقار ہلاک ہوجانا ایک شاذ و نادر معاملہ ہے جسکا اعتبار نہیں ہوتا لہٰذا جواز بیع العقار قبل القبض میں مثبت و مانع کا ارتفاع جب متحقق ہوا اسلئے وہ بیع جائز ہوگی **الجواب**: مالکؒ نے جو ابن عمرؓ کی حدیث ذکر کیا اسمیں اگرچہ طعام کے ذکر ہے لیکن اس سے صرف طعام مراد نہیں بلکہ جو بھی طعام کیطرح منقول ہو سب کا حکم وہی ہے کہ قبل القبض بیع جائز نہیں اور شافعیؒ نے جو حکیم بن حزام کی روایت لایا اسمیں یہ اضطراب ہے کہ بعض روایت میں یوسف بن ماہک کے بعد حکیم بن حزام کے قبل عبداللہ بن عصمہ کو لایا گیا اور بعض میں نہیں لایا گیا پھر وہ ابن عصمہ عبدالحق و ابن القطانؒ کے نزدیک ضعیف راوی ہے ابن حزم نے نحو مجہول بتایا۔ ہذا کلہ فی العینی ج ۵ ص ۴۷۸ وفتح القدیر ج ۵ ص ۲۶۲ والہدایہ ج ۳ ص ۵۸ والتعلیق ج ۳ ص ۳۲ والبذل ج ۲ ص ۲۸۴ والاشعۃ ج ۳ ص ۲۹

فی حدیث ابی ھریرۃ رض لا تلقوا الرکبان: تلقی الرکبان کی صورت یہ ہے کہ قافلہ جب مال تجارت لے کر آتا ہے تو شہر میں داخل ہونے اور اس مال کے بھاؤ جاننے کے قبل کوئی آدمی راستہ میں جاکر شہر کے بھاؤ سے سستے دام میں وہ مال خرید لیتے ہیں کہ جس سے بائع و اہل البلد کا ضرر ہوتا ہے بائع کے ضرر تو اسوجہ سے ہے کہ اگر وہ شہر کے بازار میں آتا تو اسکو زیادہ قیمت ملتی اور اہل البلد کے ضرر اس بنا پر ہے کہ اس مال تجارت میں تمام اہل بلد کا حق یکساں طور پر متعلق ہوا اور مصلحت مدینہ کا تقاضا یہ ہے کہ اسمیں احوج فالاحوج کو مقدم کیا جاوے لیکن اس ایک آدمی نے راستہ میں جاکر تمام اموال کو احاطہ کرلیا کہ جس سے وہ قیمت بھی زیادہ لیگا تو یہ ایک قسم کے ظلم ہوا کہ جس میں اہل البلد کو اختیار بھی نہیں لازم الفسد علیہم مالہم وانما متع ما کانوا یرجونہ۔ ہاں بائع اگر ضرر پر مطلع ہو تو اسکو خیار رہے گا۔ کما فی التعلیق۔ اور خطابیؒ نے کہا کہ مالک و شافعی واحمد واسحق واوزاعی وغیرہم کے نزدیک تلقی الرکبان مکروہ ہے لقولہ ﷺ لا تلقوا الرکبان البیع متفق علیہ۔ باقی ان حضرات میں سے کسی نے بھی بیع بالتلقی کو فاسد نہیں کہا۔ اصول فقہ میں ہے کہ کسی بیع وغیرہ میں قبیح اگر امر مجاور کی بنا پر ہو تو وہ مکروہ ہوتا ہے اور اگر وصف متصل کیوجہ سے قبیح پایا جاوے تو وہ فاسد ہے کما فی حاشیۃ الہدایہ ج ۳ ص ۵ اور ہدایہ وغایہ میں امام اعظم کا مذہب اس تفصیل کیساتھ نقل کیا کہ شہری آدمی تلقی رکبان کرکے راستہ میں جاکر قافلہ سے جو مال شہر میں لایا اس سے اہل بلد کے نقصان ہوگا یا نہیں۔ اور اگر نقصان نہ ہو تو شہری آدمی تلقی الرکبان کرتے وقت تجارت کے قافلہ پر مال کے بھاؤ و دام کو مشتبہ کردیا ہو یا نہیں۔ اب اول صورت میں یعنی اہل بلد کو اس سے نقصان ہو رہا ہے بسبب کان اہل البلد فی قحط وضیق۔ تو اس وقت تلقی مکروہ ہے۔ اور ثانی صورت یعنی بھاؤ کو مشتبہ کردینے کی صورت میں بھی تلقی مکروہ ہے لان فیہ غرر و ضرر۔ اور ثالث صورت یعنی اہل بلد کا نقصان بھی نہیں ہے اور التباس و اشتباہ بھی نہیں کیا گیا اسکے متعلق فرمایا کہ لا بأس بہ۔ **الجواب**: جن احادیث میں نہی عن التلقی ہے وہ سب اول دونوں صورت پر محمول ہے یعنی اگر اہل بلد کو اس سے نقصان ہو یا قافلہ پر اشتباہ کیا گیا ہو کما قالہ ابن الہمام۔ ہذا کلہ فی العینی ج ۵ ص ۴۲۶ والبذل ج ۲ ص ۲۶۸ والتعلیق ج ۳ ص ۳۲۶ والغایہ ج ۵ ص ۴۰ وفتح القدیر ج ۵ ص ۲۶۲ والہدایہ ج ۳ ص ۵

ولا یبیع بعضکم علی بیع بعض: بیع البعض علی بیع البعض کی صورت یہ ہے کہ بائع و مشتری دونوں مال کے کسی معین ثمن پر راضی ہو گئے اسکے بعد دوسرا آدمی آکر مشتری سے کہے کہ میں تم سے اس قسم کے مال اس کم قیمت پر بیچوں گا کہ جس سے صاحب مال کا ضرر ہو گا اسلئے منع کیا گیا اور شراء البعض علی شراء البعض کی صورت یہ ہے کہ متعاقدین جب کسی مبلغ ثمن پر راضی ہو کر ایک دوسرے کیطرف مائل ہو گیا ہو اسکے بعد دوسرا آدمی آکر بائع سے کہے کہ میں قیمت اس سے زیادہ دوں گا یا کوئی صاحب وجاہت آدمی آکر اس جیسے قیمت دیکر خریدنا چاہے بائع بھی اس کی وجاہت کی بنا پر اسکو دینا چاہے تو یہ بھی مکروہ ہے۔ اور اگر متعاقدین کسی معین ثمن پر راضی نہیں ہوئے اور ایک دوسرے کی طرف مائل بھی نہ ہوا ہو تو اگر اسکے درمیان میں دوسرا آدمی خریدنا چاہے تو یہ بلا کراہت جائز ہے جیسے بیع من یزید یعنی نیلام کہا جاتا ہے وقد باع النبی علیہ السلام الحلس والقدح ممن یزید۔ کما فی الہدایہ ج ۳ ص ۵ وفتح القدیر ج ۵ ص ۲۶۹ والبذل ج ۲ ص ۲۶۷ والتعلیق ج ۳ ص ۳۲۰

ولا یبیع حاضر لباد :- جس کی صورت شاہ ولی اللہؒ و حلوانی وغیرہما سے منقول ہے کہ جب بدوی آدمی اپنا مال لے کر اس نیت سے شہر میں حاضر ہوتا ہے کہ آج کے دن کے بھاؤ سے مال بیچوں گا تو کوئی شہری اسکے پاس آکر کہے کہ میں تم سے زیادہ عالم ہوں لہٰذا یہ مال اب مت بیچو بلکہ میرے پاس چھوڑ کر تم چلے جاؤ میں اسکو آہستہ آہستہ زائد قیمت سے بیع کرونگا اب اگر شہر میں تنگی و قحط ہو تو اس قسم کی بیع مع المہلۃ بزیادۃ الثمن ممنوع ہے۔ کیونکہ اس سے اہل بلد کے ساتھ اضرار ہوتا ہے۔ اور اگر شہر وسیع ہو کہ اس سے اسکا اثر ظاہر نہ ہوگا تو لا بأس بہ کے درجہ میں ہے لانعدام الضرر۔ اکثر اہل علم کے نزدیک یہی بیع الحاضر للبادی مکروہ ہے۔ اور صاحب ہدایہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مراد یہ ہے کہ اگر شہر میں قحط و تنگی ہو تو زائد قیمت پانیکے حرص وطمع کی بناء پر شہری آدمی بدوی سے بیع نہ کرے حیث قال وہٰذا اذا کان اہل البلدۃ فی قحط وعوز وہو یبیع من اہل البدو طمعاً فی الثمن الغالی لما فیہ من الاضرار بہم اما اذا لم یکن کذالک لا بأس بہ لانعدام الضرر۔ کما فی الہدایہ ج۳ ص۵۱ والبذل ج۲ ص۲۶۸ والتعلیق ج۳ ص۳۲۱

ولا تصروا الابل والغنم :- تصریہ لغت میں روکنے کے معنی میں مستعمل ہے کما یقال صریت الماء ای حبستہ۔ اور اصطلاح میں تصریہ یہ ہے کہ بکری یا اونٹ سے جو دو تین دن تک دودھ نہ نکالے تاکہ اسکے تھن میں زیادہ دودھ جمع ہو پھر اسی حالت میں بیع کرے تاکہ مشتری کو یہ گمان ہو کہ زیادہ دودھ دینا اس کی عادت ہے۔ اس لئے وہ قیمت بھی زیادہ دیگا۔ اس حدیث میں جو لا تصروا کا حکم ہے مراد یہ کہ اس قسم کے معاملہ مت کرو کیونکہ خداع ہے چونکہ اہل عرب کے اکثر مواشی ابل وغنم میں سے ہوتے تھے اس لئے ان دونوں کو خاص کر کے ذکر کیا ورنہ بقرہ کا حکم بھی یہی ہے کما ہو عند الجمہور خلافاً لداؤد الظاہری۔ اب مالک وشافعی واحمد و اسحٰق وابو ثور وابو عبید وزفر فرح بلکہ جمہور صحابہ وتابعین کے نزدیک جو ابو یوسف کی ایک روایت بھی ہے کہ مشتری شاۃ مصراۃ سے دودھ نکالنے کے بعد جب اسکے گمان کے خلاف ثابت ہوا تو یا تو اس شاۃ مصراۃ کو رکھے یا صاع تمر کے ساتھ اسکو واپس کردے یہی صاع من التمر اس دودھ کے عوض میں ہے کہ جو مشتری نے نکالا تھا لحدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال من اشتری شاۃ مصراۃ فہو بالخیار ثلثۃ ایام ان شاء ردہا وصاعاً من طعام۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وقال حدیث حسن صحیح وہکذا مروی عن انس رضہ وغیرہ۔ جمہور اہل علم جو اس حدیث ابی ہریرۃ رضہ پر عمل کرتے ہیں۔ اس میں یہ فرق نہیں کرتے کہ نکالا ہوا دودھ قلیل ہو یا کثیر اور تمر اس شہر کی خوراک ہو یا نہ ہو۔ لیکن عینی نے نقل کیا کہ امام اعظم ومحمد وابن ابی لیلیٰ وکوفیین کے نزدیک جو ابو یوسف ومالک کی ایک روایت بھی ہے ایسا ہی طائفہ من اہل العراق کے نزدیک خیار عیب کی بناء پر مشتری کو ردّ المصراۃ کا حق نہیں ہے بلکہ مشتری جو زیادہ دودھ والا جانور سمجھ کر قیمت زیادہ دیا ہے اس زائد قیمت کو واپس لیوے یعنی رجوع بالنقصان کرے۔ لانہ وجد ما یمنع ردّ المصراۃ وہو الزیادۃ المنفصلۃ عنہا وہی اللبن۔ نیز اس شاۃ مصراۃ کو رد کرکے دودھ کے عوض میں تمر دینا آیات کریمہ کے خلاف ہے۔ حیث قال اللہ تعالیٰ وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم بہ۔ وقال تعالیٰ فمن اعتدیٰ علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم۔ اس قسم کی آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ ضمان کے اندر مماثلت کی ضرورت ہے۔ تمر دودھ کے مماثل نہیں۔ اب امام اعظمؒ پر یہ اعتراض بیجا ہوگا کہ وہ حدیث مصراۃ کو ترک کئے ہیں۔ عینیؒ نے کہا کہ اس حدیث کو ترک کرنے میں وہ متفرد نہیں بلکہ ابن ابی لیلیٰ وکوفیین کا مذہب بھی یہی ہے۔ بلکہ یہ مالک کا ایک قول بھی ہے

الجواب : محمد بن شجاع نے کہا کہ اس حدیث مصراۃ کو حدیث البیعان بالخیار مالم یتفرقا نے منسوخ کردیا کیونکہ تفرق سے تفرق بالابدان مراد لیا جاوے یا تفرق بالاقوال۔ بہرصورت بعد التفرق خیار نہیں رہتا۔ لہٰذا مصراۃ

کی صورت میں بھی تو تفرق ہوگیا لہٰذا خیار نہیں رہے گا۔ نیز ابن التین نے کہا کہ حدیث المصراۃ مضطرب ہے فانہ قال مرۃ صاعًا من طعام ومرۃ مثل لبنہا او مثلی لبنہا۔ لہٰذا وہ قابل عمل نہیں۔ نیز عیسیٰ بن ابان نے کہا کہ اول اسلام میں جب دیون کے اندر عقوبات جائز تھے یہ حدیث مصراۃ اس زمانہ کا حکم ہے یہاں تک کہ آیت یربو ای قولہ تعالیٰ وحرم الربوا نے اسکو منسوخ کر دیا کیونکہ وہ صاع تمر دودھ کی بہ نسبت زائد ونقصان ہو سکتا ہے۔ نیز حدیث معتبر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ شاذ ومعلول نہو۔ چونکہ یہ حدیث قرآن وسنت مشہورہ کے عمومات کے خلاف ہے اس لئے وہ معلول ہے فیتوقف بہا عن العمل بظاہرہ۔ اب عموم الکتاب ہے فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم۔ اور وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم بہ، مراد ہے۔ اور سنت مشہورہ سے حدیث ابن عباس رضہ انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قال الخراج بالضمان رواہ الترمذی، مراد ہے۔ یعنی منافع کا مالک وہ شخص ہوگا جسکے ضمان وذمہ داری میں چیز ہو۔ اب دودھ بھی مشتری کے ذمہ داری میں تھا اس لئے اسکا نفع بھی مشتری ہی کو ملنا چاہئے۔ پھر ضمان کس چیز کا دیوے۔ وتفصیل ذلک فی العینی ج ۵ ص ۵۰۹ والبذل ج ۲ ص ۲۷ وعرف الشذی ص ۳۹۴ وحاشیۃ النسائی ج ۲ ص ۱۸۸

فی حدیث ابی سعید الخدری رض نہی النبی عن الملامسۃ والمنابذۃ فی البیع۔ ملامسۃ باب مفاعلہ کا مصدر ہے ماخوذ من اللمس، باب مفاعلہ لمشارکۃ الاثنین فی اصل الفعل کے لئے آتا ہے۔ وفی کتاب المغرب الملامسۃ واللماس ان یقول لصاحبہ اذا لمست ثوبک ولمست ثوبی فقد وجب البیع۔ وعن ابی حنیفۃ رح الملامسۃ ان یقول ابیعک ہذا المتاع بکذا فاذا لمستہ وجب البیع او یقول المشتری کذلک۔ یا ملامسۃ یہ کہ کسی ثوب مطوی کو لمس کر کے اسکو خریدے علی ان لا خیار لہ اذا رآہ۔ او یبیعہ شیئًا علی انہ متی لمسہ فقد لزم البیع۔ وعن الزہری الملامسۃ لمس الرجل ثوب الآخر بیدہ باللیل او النہار ولا یقلبہ الا بذلک۔ وروی النسائی من حدیث ابی ہریرۃ رض الملامسۃ ان یقول الرجل للرجل ابیعک ثوبی بثوبک۔ ولا ینظر واحد منہما ثوب الآخر ولکن یلمسہ لمسًا ویقال اختلف العلماء فی تفسیر الملامسۃ علی ثلاث صور ہی اوجہ للشافعیۃ۔ اصحہا ان یاتی بثوب مطوی او فی ظلمۃ فیلمسہ المستام ای المشتری فیقول لہ صاحب الثوب ای البائع بعتکہ بکذا بشرط ان یقوم لمسک مقام نظرک ولا خیار لک اذا رأیتہ۔ او ان یجعلا نفس اللمس بیعًا بغیر صیغۃ زائدۃ۔ او ان یجعلا اللمس شرطًا فی قطع خیار المجلس وغیرہ۔ وبیع اللمس باطل علی التاویلات کلہا۔

والمنابذۃ، مفاعلۃ من النبذ بمعنی پھینکنا۔ وہی ان ینبذ کل واحد منہما ثوبہ الی الآخر لم یرد واحد منہما الی ثوب صاحبہ۔ وقیل ان یجعل النبذ نفس البیع وہو تاویل الشافعی۔ وقیل بعتک فاذا نبذتہ الیک فقد انقطع الخیار ولزم البیع۔ وقیل المراد نبذ الحصی یعنی کنکری پھینکنا۔ وہو ان یقول بعتک من ہذہ الاثواب ما وقعت علیہ الحصاۃ التی ارمیہا او بعتک من ہذہ الارض من ہہنا الی ما انتہت الیہ الحصاۃ۔ او یقول بعتک ولی الخیار الی ان ارمی ہذہ الحصاۃ۔ او یجعلا نفس الرمی بالحصاۃ بیعًا معناہ ان یقول اذا رمیت ہذا الثوب بالحصاۃ فہو بیع منک بکذا۔ ان دونوں بیع یعنی ملامسۃ ومنابذۃ کے متعلق علامہ عینی رح رقمطراز ہیں کہ یہ دونوں بیع عند جماعۃ العلماء بیع الغرر وقمار میں شمار ہے۔ کیونکہ جب مشتری نے خریدی ہوئی چیز کو تامل کر کے نہیں دیکھا اور نہ اس کی صفت کو معلوم کیا تو وہ مشتری فریب خوردہ ہوا شئ غائب کی صفت بیان کر کے اس کو بیع کرنا بھی اسی قبیل سے ہے۔ فان وجد المشتری کما وصف البائع لزم المشتری۔ ولا خیار لہ اذا رآہ۔ وان کان علی غیر الصفۃ فلہ الخیار بعد الرؤیۃ۔ والوجہ ظاہر وہو قول احمد واسحق وابن سیرین رح۔ شافعی رح کے نزدیک کسی چیز کو دیکھے بغیر اگر خریدا گیا ہو تو عقد ہی صحیح نہیں۔

بحث فی تفسیر الملامسۃ والمنابذۃ

بحث الاختلاف فی بیع الشئ الغائب

لان المبیع مجہول۔ لیکن امام اعظم و احناف و نخعیؒ و شعبیؒ و حسن بصری و ثوری، اوزاعیؒ وغیرہم کے نزدیک شئی غائب کی صفت بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو، بہر صورت اسکی بیع جائز ہے۔ لیکن مشتری کو خیار رؤیت حاصل ہوگا۔ کما ہو مروی عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ لحدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قال من اشتری شیئاً لم یرہ فلہ الخیار۔ نیز خیار رؤیت ہوتے ہوئے عدم رؤیت کی بنا پر جو جہالۃ ہے وہ مفضی الی النزاع نہیں۔ لانہ لو لم یوافقہ یردہ علی البائع فصار کجہالۃ الوصف فی المعاین المشار الیہ۔

الجواب:۔ اب شافعیؒ نے جو مبیع مجہول ہونیکے دعویٰ کیا اسکا جواب بھی ہوگیا کہ یہ جہالۃ مفضی الی النزاع نہیں۔ ھذا کلہ فی العینی ج ۵ ص ۵۰۵ والتعلیق ج ۳ ص ۳۲۲ والہدایہ ج ۳ ص ۱۹

واشتمال الصماء:۔ طیبیؒ نے کہا کہ اشتمال صماء فقہاء کے نزدیک یہ ہے کہ اپنے بدن کو صرف ایک کپڑے سے ڈھانپ لیوے ولیس علیہ غیرہ۔ پھر ایک جانب سے اس کپڑا کو اٹھا کر اپنے مونڈا پر رکھے کہ جس سے کشف عورت ہو وعبارت صاحب مشکوٰۃ ناظر برایں معنی است۔ اور اس کی مشہور تفسیر یہ ہے کہ سر سے پیر تک اپنے تمام بدن کو ایک کپڑا میں اس طرح لپیٹے کہ اس میں کوئی سوراخ باقی نہ رہے دونوں ہاتھ اسکے اندر ہوں چونکہ اس کپڑا نے تمام بدن کو احاطہ کر رکھا ہے اس لئے اشتمال کہا جاتا ہے۔ اور چونکہ کوئی سوراخ نہیں ہے اس لئے صماء کہا جاتا ہے۔ ومنہ الصخرۃ الصماء وہ پتھر کہ جس میں کسی قسم کے سوراخ نہ ہو بلکہ ٹھوس ہو وہ حکم نہی از جہت کشف عورت در حالت رکوع و سجود واز جہت بستر یدین است۔ اور احتباء یہ ہے کہ اپنے سرین پر بیٹھ کر کسی کپڑے کے ذریعہ یا اپنے ہاتھ سے دونوں زانو کو پیٹ کے ساتھ ملا کر رکھے۔ یہ حکم نہی اسوقت ہے کہ اگر اسپر ایک کپڑا ہو جسکو پشت کے جانب سے لپیٹ کر احتباء کیا۔ اسکے علاوہ دوسرا کپڑا نہ ہو۔ کیونکہ بسا اوقات حرکت کرنے یا زوال ثوب سے کشف عورت ہو جاتا ہے اور اگر اسکے علاوہ دوسرا کپڑا ہو کہ احتباء موجب کشف عورت نہ ہو تو ممنوع نہیں اور اپنے ہاتھ سے احتباءً بیٹھنا سنت ہے۔ آنحضرت ﷺ در صحن کعبہ بایں ہیئت نشستہ و بجامہ نیز مشروع است۔ اب کوئی تعارض بھی نہ رہا فافہم کما فی اللامع ج ۳ ص ۲۱۵ والتعلیق ج ۳ ص ۳۲۵

وعن بیع الغرر:۔ الغرر فی الاصل الخطر یا بہ ضرب۔ والخطر ہو الذی لا یدری ایکون ام لا۔ ابن عرفہ نے کہا کہ غرر یہ ہے کہ جسکا ظاہر مشتری کو دھوکا دیتا ہے اور باطن مجہول ہے۔ وقال الازہری بیع الغرر ہو الذی یکون علی غیر عہدۃ ولا ثقۃ تدخل فیہ البیوع التی لا یحیط بکنہہا المتبایعان من کل مجہول۔ اور صاحب المشارق نے کہا کہ بیع الغرر وہ بیع المخاطرۃ ہے کہ جسمیں ثمن یا مبیع یا سلامت مبیع یا اجل کے متعلق جہالۃ ہو وقال صاحب البذل والنووی ہو البیع الذی یکون فیہ غرر البائع او المشتری فیدخل فیہ بیوع کثیرۃ من کل مجہول وبیع الآبق وغیر مقدور التسلیم فہذا اصل کبیر فی البیوع۔ کما فی البذل ج ۲ ص ۲۵۱ والعینی ج ۵ ص ۵۰۲

فی حدیث ابن عمرؓ نہی عن بیع حبل الحبلۃ:۔ الحبل بالتحریک مصدر سمی بہ المحمول معنی الولادۃ کے اشعار کیلئے حرف تاء داخل کیا گیا۔ اس نہی عن بیع حبل الحبلۃ کے متعلق علماء کے دو قول ہیں چنانچہ مالکؒ و شافعیؒ اور انکے متبعین نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ ولادت ناقہ پھر ولادۃ ولد ناقہ کی مدت تک ثمن کو مؤجل کر کے بیع کرنا۔ کما قال النووی ہو البیع بثمن مؤجل الی ان تلد الناقۃ ویلد ولدہا۔ وقد ذکر فی ہذا الحدیث ہذا التفسیر عن ابن عمرؓ وتفسیر الراوی مقدم اذا لم یخالف الظاہر۔ اس تفسیر کیمطابق چونکہ بیع الی اجل مجہول ہوتا ہے اسلئے باطل ہے۔ اور دوسرے حضرات مثلاً احمدؒ و اسحٰقؒ و ابو عبید القاسم بن سلامؒ کے نزدیک حبل الحبلۃ حاملہ ناقہ کے جنین کو فی الحال بیع کرنا ہے۔ وہذا اقرب الی اللغۃ۔ اس تفسیر کے مطابق عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس میں بیع المعدوم والمجہول وغیر مقدور التسلیم لازم آتا ہے۔ کما فی العینی ج ۵ ص ۵۰۵ والنووی ج ۲ ص ۳ والتعلیق ج ۳ ص ۳۲۳

وعنہ عن عسب الفحل:۔ عسب الفحل سے مذکر جانور کا نطفہ مراد ہے اور عسب الفحل مذکر کی جفت بر مادہ

کو بھی کہا جاتا ہے اس کو منع کرنا مراد نہیں بلکہ مذکر کو مادہ پر جفت دلا کر جو کرایہ لیا جاتا ہے اس پر حکم نہی وارد کیا گیا لہذا مضاف محذوف ہے وھو کثیر فی الکلام ای نہی عن کراء عسب الفحل۔ ایسا ہی آئندہ حدیث جابر میں جو ضراب الجمل ہے ضراب سے جفت دینا مراد ہے اسکو منع نہیں کیا گیا بلکہ اس پر اُجرت لینا منع ہے فتقدیرہ نہی عن ثمن ضراب الجمل۔ اور لغت صراح وغیرہ میں ہے کہ عَسب کرایہ دادن فحل بجہت کشتی و برجستن نر بر مادہ۔ اگر عَسب کرایہ دینے کو کہا جاوے تو حذف مضاف کی ضرورت ہی نہیں اور جفت دینے پر کرایہ لینے کو اس لئے منع کیا کہ اسمیں جہالت ہے کہ فحل گاہے می جہد و گاہے نمی جہد۔ اور کبھی حمل ٹھہرتا ہے اور کبھی نہیں ٹھہرتا ہے اور اجارہ میں تعیین عمل و معرفۃ مقدار کی ضرورت ہے۔ اور بعض مالکیہ نے کہا کہ جفت دیکر کرایہ لینا جائز ہے لانہ لو منعنا عنہ لانقطع النسل تو ابقار نسل کیلئے جائز ہوگا۔ لیکن اکثر صحابہ کرام و اکثر فقہاء کے نزدیک جفت دیکر کرایہ لینا جائز نہیں کما فی الہدایہ ولا یجوز اخذ اُجرۃ عَسب التیس لقولہ ان من السحت عسب التیس والمراد اخذ الاُجرۃ کما ہو عند الاحناف والشوافع وغیرہم۔ **الجواب**:۔ صریح حدیث کے مقابلہ میں بعض مالکیہ کا قیاس غیر معتبر ہے کیونکہ ابقار نسل تو عارۃ الفحل کی صورت میں بھی حاصل ہو سکتا ہے چنانچہ جفت کیلئے عاریت دینا مندوب و مستحب بھی ہے کما فی البذل ص۲۶۶ ج۲ والتعلیق ص۲۲۳ ج۲ والاشعہ ص۳۲ ج۳ والہدایہ ص۲۸ ج۴:۔

وعن بیع الماء والارض لتحرث۔ بصیغۃ المجہول یعنی کوئی آدمی اپنی زمین اور اس زمین کا پانی کسیکو دیوے اور اس دوسرے آدمی کیجانب سے بذر و حراثت ہو تاکہ رب الارض بعض الخارج کو لیوے اسی کو مخابرہ کہا جاتا ہے اور یہ حدیث مخابرہ پر محمول ہے وسیجئ تفصیل ذلک فی باب المساقاۃ انشاء اللہ تعالیٰ کما فی التعلیق ص۲۲۳ ج۲ والاشعہ ص۳۳ ج۳

فی حدیث ابی ھریرۃ رض لایُباع فضل الماء لیُباع بہ الکلاء۔ اس حدیث کی توجیہ و تاویل کے متعلق خطابی و نووی نے وغیرہما نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ کوئی آدمی ارض موات ای غیر آباد زمین میں کنواں کھود کر احیاء الموات کی بناء پر اس کا مالک ہوگیا ہو اور اس کنواں کے آس پاس ارض موات میں گھاس ہو اس کنواں کے علاوہ وہاں اور کوئی پانی نہو۔ اب اگر صاحب البئر اپنے کنواں سے پانی نہ دیوے تو لوگ اپنے جانوروں کو وہاں لیجا کر نہیں چرا سکتے ہیں جانور پیاسا ہو کر مر جاویگا اس لئے حدیث میں حکم دیا گیا کہ صاحب البئر اپنے زائد پانی کو نہیں روک سکتا کیونکہ اگر اس نے پانی روک لیا تو یہ گھاس روکنے کے معنی میں ہو جائیگی حالانکہ وہ تو سب کیلئے مباح تھا۔ نیز خطابی نے کہا کہ اس حدیث میں پانی جو اپنی حاجت و حاجت عیال و مواشی و زرع سے زائد ہو اس کے متعلق عدم منع کا حکم دیا گیا۔ وانی ھذا ذہب فی معنی الحدیث مالک والاوزاعی واللیث وہو معنی قول الشافعی والنہی فی ھذا عندہم علی التحریم۔ اور دوسرے حضرات کے نزدیک نہی تحریمی نہیں ہے بلکہ یہ باب المعروف والاحسان میں سے ہے کیونکہ کوئی آدمی اگر اپنے مال نہیں دینا چاہتا ہے تو بجبر و قہر نہیں لے سکتا والماء فی ھذا کغیرہ من فروب الاموال فلا یصح الا بطیب نفسہ۔ اور بعض نے کہا کہ پانی کو روک تو نہیں سکتا لیکن اصحاب المواشی سے قیمت لے گا۔ اس حدیث کے قبل کی حدیث میں جو نہی عن بیع فضل الماء ہے اسکی تاویل بھی یہی ہے۔ یا مراد یہ کہ اپنی زمین کو سیراب کر کے جو پانی بچا ہوا اسکو بیع کرنا جائز نہیں۔ ہذا اذا لم یکن الماء ملکا او علی قول من یری ان الماء لا یملک۔ کما فی البذل ص۲۸۰ ج۲ والنووی ص۱۸ ج۱۰ والتعلیق ص۲۲۴ ج۲:

الفصل الثانی، **وحدیث ابن عمر رض نھی عن بیع الکالی بالکالی**:۔ ای عن بیع النسیہ بالنسیہ والدین بالدین یقال کلا الدین یکلوء فھو کالئ اذا تاخر۔ جسکی صورت یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی کوئی اجل معین کر کے کوئی چیز خریدے مثلاً یہ کہے کہ ایک ماہ کے بعد ثمن ادا کرونگا جب ایک ماہ کی مدت ختم ہو گئی لیکن وہ مشتری ثمن مہیا نہ کر سکا تو بائع کو کہتا ہے کہ اس چیز کو میرے پاس دوسرے مدۃ کیلئے بزیادۃ چیز بفروخت کر دو

بحث شرح قولہ الا ان یفضل الماء فضل الکلاء یبیع بہ الکلاء ومع توجیہ نہی عن بیع فضل الماء

تفسیر بیع الکالی بالکالی

تو وہ بائع اس چیز کو تقابض کے بغیر پھر فروخت کرتا ہے اس حکم نہی کی اصل حدیث نہی عن بیع مالم یقبض ہے۔ اور بعض نے بیع الکالی بالکالی کی یہ صورت بتائے ہیں کہ مثلاً زید کا ایک کپڑا عمر کے ذمہ میں تھا اور بکر عمر سے دس درہم پانیوالا ہے اب زید بکر کو کہتا ہے کہ بعت منک ثوبی الذی علی عمر بدراہمک العشرۃ التی علی عمر فقال بکر قبلت۔ فہذا البیع لم یجز۔ واصلہ النہی عن بیع مالم یقبض کمافی التعلیق ص۳۲۵ ج۳ والاشعۃ ص۳۴ ج۳ :۔

فحدیث عمرو بن شعیب نہی عن بیع العربان۔ بضم العین وسکون الراء سمی بذلک لان فیہ اعرابا ای اصلاحا لعقد البیع۔ اسی کو بیع عربون بھی کہا جاتا ہے جسکی تفسیر اشعۃ اللمعات وغیرہ میں یہ ہے کہ کوئی چیز خریدے اور بائع کو ثمن کے کچھ حصہ دیکر کہے کہ تم سوچ لو اگر بیع نافذ کروگے تو بقیہ ثمن بھی دوں گا اور اگر فسخ کرینگے بعد تم بیع پر راضی نہوگے تو میں مبیع تو واپس دے دوں گا اور ثمن کا کچھ حصہ جو دیا وہ مفت تمہارے لیے ہوگا اسکو واپس نہ لوں گا مقصود ازیں تاکید بیع ست تا کسے دیگر نخرد۔ خطابی وطیبیؒ نے کہا کہ اس حدیث نہی النبی عن بیع العربان کو منقطع کہہ کر اگرچہ احمد بن حنبلؒ نے بیع العربان کو جائز کہا ہے کما روی عن ابن عمرؓ اجازتہ لیکن جمہور فقہا احناف ومالک وشوافع کے نزدیک بیع العربان باطل ہے لہذا الحدیث ولما فیہ من الشرط الفاسد والغرر ویدخل ذلک فی اکل المال بالباطل وقال اللہ تعالیٰ ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل۔ **الجواب** اولاً تو حدیث منقطع عند الجمہور قابل استدلال ہے مزید براں جمہور فقہاء کرام تو حدیث پیش کرتے ہیں بخلاف امام احمدؒ کے۔ نیز منقطع ہونا بھی تسلیم نہیں حیث قال الزرقانی ومن قال حدیث منقطع او ضعیف لم یلتفت الیہ ولا یسلم کونہ منقطعا بحال لان المنقطع ہو الذی سقط منہ الراوی بعد الصحابی او الذی لم یتصل وہذا متصل غیر ان فیہ راویا مبہما۔ کمافی البذل ص۲۸۶ ج۴ والتعلیق ص۳۲۵ ج۳ والاشعۃ ص۳۴ ج۳۔ **فحدیث علی رضؓ نہی عن بیع المضطر۔** خطابیؒ نے کہا کہ بیع المضطر کی دو صورت ہے۔ اول یہ کہ بطریق اکراہ مضطر الی العقد ہو یعنی کوئی آدمی بیع کرنا نہیں چاہتا ہے تاہم اسکو اسطرح مجبور کیا کہ وہ مضطر الی العقد ہوگیا ہو فہذا فاسد لا ینعقد البیع۔ دوم یہ کہ کسی کے ذمہ قرض ہے یا اسپر اہل وعیال کا خرچہ لازم ہے لیکن اس کے پاس روپیہ نہیں اس لئے مجبور ہو کر اپنی چیز کو کم قیمت میں فروخت کرنا چاہتا ہے پس اسوقت مروت کا معاملہ یہ ہے کہ وہ چیز نہ خریدے بلکہ اسکو کوئی چیز ہبہ دیکر یا قرض دیکر امداد کرے اگر خرید لیا تو شرعاً جائز تو ہوگا لیکن عامۃ اہل العلم اسکو مکروہ کہتے ہیں۔ ومعنی البیع ہہنا الشراء والمبایعۃ او قبول البیع۔ کمافی البذل ص۲۵۲ ج۴ والتعلیق ص۳۲۵ ج۳۔ والاشعۃ ص۳۴ ج۳ :۔

فحدیث ابی ہریرۃ رضؓ نہی عن بیعتین فی بیعۃ۔ خطابی وغیرہ نے اس کی دو صورت بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ ان یقول البائع للمشتری بعتک ہذا الثوب نقدا بعشرۃ ونسیئۃ بخمسۃ عشرۃ یہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ معلوم نہو سکا کہ ثمن عشرۃ ہے یا خمسۃ عشر۔ جب ثمن مجہول ہوا تو بیع باطل ہے۔ دوم یہ کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں نے تمسے اپنا غلام بیس دینار سے بیع کیا بشرطیکہ تم مجھ سے اپنی جاریہ دس دینار سے بیع کرو یہ بھی فاسد ہے۔ کیونکہ بائع نے عبد کے ثمن عشرین دینارا بتا کر شرط لگایا کہ مشتری اس سے اپنی جاریہ عشرۃ دنانیر پر بیع کرے اور یہ مشتری پر لازم نہیں۔ جب لازم نہوا تو بعض ثمن ساقط ہوگیا جب بعض ساقط ہوا تو باقی ثمن مجہول ٹھہرا۔ یہی معنی ثانی ترمذی نے شافعی سے نقل کیا۔ حیث قال الترمذی ومن معنی ما نہی النبی عن بیعتین فی بیعۃ ان یقول ابیعک داری ہذہ بکذا علی ان تبیعنی غلامک بکذا۔ اسی معنی ثانی کے متعلق حضرت شاہ انورؒ نے فرمایا کہ وہو تفسیر ابی حنیفہؒ فی کتاب الآثار۔ اگرچہ عقد بیعتین فی بیعۃ واحدۃ کے متعلق طاؤسؒ سے منقول ہے کہ۔

تفسیر بیع العربان مع اختلاف الائمۃ فیہ ۱۲

تفسیر بیع المضطر ۱۲

تفسیر بیعتین فی بیعۃ واحدۃ مع اختلاف الائمۃ فیہ ۱۲

انہ قال لایاس ان یقول لبعتک ہذا الثوب بنقد بعشرۃ والی شہر بخمسۃ عشر فیذہب بہ الی احدہما۔ لیکن اکثر فقہاء کے نزدیک مذکورہ دونوں تفسیر کے مطابق وہ عقد فاسد ہے للوجہین الذین ذکرناہما۔ ہاں اگر دو شئی کو ایک ثمن سے بیع کیا ہو مثلاً عبد وثوب کو الف دینار سے بیع کیا تو یہ جائز ہے یہ بیعتین فی بیعۃ کے قبیل سے نہیں ہے وانما ہی صفقۃ واحدۃ جمعت شیئین بثمن معلوم۔ آئندہ عمرو بن شعیب کی حدیث میں جو عن بیعتین فی صفقۃ واحدۃ ہے اس کی تفسیر بھی وہ ہے جو اوپر بیعتین فی بیعۃ کے اندر گذری ہے کما فی الاشعۃ وتفسیرہ ہمان ست کہ گفتہ شد۔ ایسا ہی آئندہ حدیث میں جو ولا شرطان فی بیع ہے خطابی نے کہا کہ اسکی تفسیر بھی وہی ہے جو بیعتین فی بیعۃ کے متعلق کہا گیا۔ اور بعض سے ولا شرطان فی بیع کی یہ تفسیر بھی منقول ہے کہ بائع کسی سے اس دو شرط پر اپنے کپڑا بیع کرے کہ وہ اس کو دھوے اور خیاطت کرے یعنی قصارت وخیاطت کی شرط پر بیع کیا ہو۔ اور صاحب التعلیق نے علامہ سندھی سے نقل کیا کہ حیث قال السندھی قد اختلف فی تفسیر قولہ ولا شرطان فی بیع فالراجح ہوان یقول بعتک ہذا نقدا بدینار ونسیۃ بدینارین وقیل ہوان یشترط البائع علی المشتری ان لا یبیع السلعۃ ولا یہبہا وقیل ہوان یقول بعتک ہذہ السلعۃ بکذا علی ان تبیعنی سلعتک الفلانیۃ بکذا انتہی فی التعلیق ص ۳۲۶/۲ والبذل ص ۲۷۶/۲ والاشعۃ ص ۳۵/۳ والترمذی ص ۴۸/۱ والعرف ص ۳۸۸ :۔

عہ پھر ایک شرط اور دو شرط کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ مالک واحمد واوزاعی واسحٰق وابن شبرمہ کے نزدیک بیع بدو شرط تو باطل ہے لقولہ ولا شرطان فی بیع۔ لیکن اگر بیع میں صرف ایک شرط ہو مثلاً صرف خیاطت کی شرط ہو یا صرف قصارت کی شرط ہو تو بیع صحیح ہے کما فی روایۃ جابر رضہ انہ باع من ابنی جملا واشترط ظہرہ الی المدینۃ۔ یہ حضور ص کیساتھ بیع بیک شرط ہوا اور ابن ابی لیلی کے نزدیک بیع بیک شرط میں بیع تو جائز ہے لیکن شرط باطل ہے کما فی روایۃ عائشہ رضہ ان النبی ص قال لہا اشتری بریرۃ واشترطی لہم الولاء۔ یہاں تو موالی بریرہ کے اصرار پر اشتراط کا حکم دیا۔ پھر خطبہ میں اسکو باطل کر دیا تو شرط باطل اور بیع جائز ہوئی لیکن امام اعظم وشافعی وجمہور کے نزدیک بیع بیک شرط میں بیع وشرط دونوں باطل ہے لحدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان النبی ص نہی عن بیع وشرط فالبیع باطل والشرط باطل۔ ولا شرطان فی بیع میں دو شرط کی قید اتفاقی طور پر ہے۔ ابن حزم نے نقل کیا کہ عبد الوارث بن سعید مکہ میں جا کر امام اعظم وابن ابی لیلی وابن شبرمہ سے بیع بالشرط کے متعلق سوال کیا تو تینوں حضرات نے الگ الگ جواب دیا جو ان کا..... مذہب ہے۔ کما مر مفصلاً مع الدلائل فقال عبد الوارث یا سبحان اللہ ثلاثۃ من فقہاء العراق اختلفوا فی مسئلۃ واحدۃ۔ فظہر من ہذا ان فی مسئلۃ البیع مع الشرط ثلثۃ مذاہب۔ **الجواب** اوّل مذہب والوں ای مالک واحمد وابن شبرمہ وغیرہم نے جو جابر رضہ کی حدیث اشتراط ظہر الدابۃ کے متعلق لائے جواب یہ کہ اس حدیث کے الفاظ مختلف ہے ابن المنکدر نے تو شرط کا لفظ ذکر کیا فبعتہ ایاہ وشرطت الی المدینۃ۔ اور عامر الشعبی کی حدیث میں ہے فبعتہ فاستثنیت حملانہ الی اہلی۔ وفی روایۃ علی ان لی فقار ظہرہ۔ وفی حدیث ابی الزبیر فبعتہ منہ بخمس اواق قلت علی ان لی ظہرہ الی المدینۃ قال ولک ظہرہ الی المدینۃ وقال زید بن اسلم عن جابر ولک ظہرہ حتی ترجع وعن ابی الزبیر عن جابر رضہ افقرناک ظہرہ۔ ان تمام روایات میں اختلاف الفاظ کے ساتھ اشتراط کا ذکر ہے۔ احمد رح کی روایت میں اشتراط کا ذکر نہیں عن ابی نضرہ عن جابر قد اخذتہ بوقیۃ قال فنزلت الی الارض فقال مالک قلت حملک قال ارکب فرکبت حتی اتیت المدینۃ۔ ورواہ ایضاً من طریق وہب بن کیسان عن جابر فلم یذکر الشرط۔ ابن دقیق العید نے کہا کہ جب روایات مختلف ہے تو مطلقاً قابل استدلال نہ ہوگا۔ اور طحاوی کی میلان تصحیح الاشتراط کیطرف ہے لیکن حدیث میں جو بیع کا ذکر ہے وہ حقیقۃً بیع پر محمول نہیں لقولہ فی آخرہ اترانی ماکستک الخ فانہ یشعر بان القول المتقدم لم یکن علی التبایع حقیقۃً۔ اب جبکہ

عہ بعنوان الاختلاف فی بیع وشرطین اخوذ من حدیث اشتراط ظہر الدابۃ وحدیث لا شرطان فی بیع

بیع ہی حقیقۃً متحقق نہیں ہوتی تو اس سے بیع مع الشرط پر استدلال کیسے صحیح ہوگا۔ اب روایات میں جو بعنیہ واخذتہ بارتعۃ دنانیر۔ وقول جابر فبعتہ وفاشتراہ کے الفاظ ہیں۔ بقول اسماعیلی اسمیں نکتہ یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ جابرؓ پر اسطرح احسان کرنا چاہتے ہیں کہ لایحصل لغیرہ طمع فی مثلہ۔ اب بیع کے نام پر معاملہ کیا تاکہ وہ اونٹ اس کے ملک میں باقی رہکر کامل احسان ہو۔ اور بعض نے جواب دیا کہ وہ شرط نفس عقد وصلب عقد میں واقع نہیں ہوئی بلکہ سابقًا واقع ہوئی یا لاحقًا فتبرع بمنفعتہ اولًا کما تبرع برقبتہ آخرًا۔ چنانچہ مہلب نے کہا کہ بعض روایات میں جو شرط کا ذکر ہے وہ شرط فی اصل البیع نہیں بلکہ تفضل واحسان کے طور پر شرط ہے تاکہ تمام روایات میں توافق کی صورت پیدا ہو۔ اور ابن ابی لیلیٰ نے جو عائشہؓ کی حدیث لائے کہ واشترطی لہم الولاء۔ بعض نے تو اس شرط کا انکار ہی کر دیا کما روی الخطابی بسندہ عن یحیی بن اکثم انہ انکر ذلک۔ اور شافعی کی کتاب الام میں ہے کہ شافعیؒ نے ہشام بن عروہ کے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا جس میں صراحۃً اشتراط کا ذکر ہے کیونکہ اسمیں ہشام منفرد ہے عروہ کے دوسرے شاگردوں نے اسکو ذکر نہیں کیا۔ لیکن چونکہ ہشام ثقہ راوی ہے اور حدیث بھی متفق علی صحتہ ہے فلا وجہ لردہ بلکہ کوئی مناسب توجیہ کرنی چاہئے۔ چنانچہ طحاوی نے کہا کہ واشترطی لہم میں لام بمعنی علی ہے کقولہ تعالیٰ وان اسأتم فلہا وھذا ہو المشہور عن المزنی وجزم بہ الخطابی وہو صحیح عن الشافعی۔ اور دوسرے حضرات نے جواب دیا کہ قولہ ﷺ اشترطی اباحۃ کیلئے ہے جس سے اس پر تنبیہ کرنا مراد ہے کہ یہ اشتراط انکو نفع نہیں دیگا لہذا اس کا وجود وعدم ایک برابر ہے فکانہ یقول اشترطی اولا تشترطی فذلک لا یفید ہم کما یؤیدہ ما وقع فی روایۃ ایمن اشترہا وہم یشترطون ما شاءوا۔ حضور ﷺ جانتے تھے کہ بیع ولاء کی شرط کرنا باطل ہے جو اس طرح مشہور ہے کہ بریرہ کے اہل پر بھی مخفی نہیں تاہم جب انہوں نے شرط لگائی تو حضور ﷺ بطور تہدید اشترطی کے حکم دیا اثبات جواز مراد نہیں کقولہ تعالیٰ وقل اعملوا فسیری اللہ عملکم ورسولہ۔ اسی لئے تو بطور توبیخ خطبہ میں فرمایا مابال رجال یشترطون شروطا الخ۔ کما ہو منقول عن شیخ الہند رحمہ اللہ کلہ فی التعلیق ص ۳۲۷ والبذل ص ۲۸۸۔ وتمہید القاعدۃ الکلیہ ہہنا فی الہدایہ ص ۴۳ جس کے حاصل یہ ہے کہ وہ شرط جو عقد ہی خود تقاضا کرتا ہے ای یجب العقد من غیر شرط کشرط الملک للمشتری اوشرط تسلیم الثمن او تسلیم المبیع۔ اس قسم کی شرط کی بنا پر عقد فاسد نہ ہوگا لثبوتہ بدون الشرط فلا یفید الشرط الا تاکیدًا۔ اور جس شرط کو عقد تقاضا نہیں کرتا ہے اور اسمیں احد المتعاقدین کی منفعت ہے یا معقود علیہ کی منفعت ہے اگر وہ اہل استحقاق میں سے ہے بان یکون آدمیًا کشرط ان لا یبیع المشتری العبد المبیع۔ تو اس قسم کی شرط سے عقد فاسد ہو جاویگا لان فیہ زیادۃ خالیۃ عن العوض فیودی الی الربوا۔ اور اگر ایسی شرط ہو جس کو عقد تقاضا نہیں کرتا ہے اور اس میں کسی کا نفع بھی نہیں تو اس سے عقد فاسد نہ ہوگا لان الشرط اذا لغو ویصح العقد۔ کما فی الہدایہ ص ۴۳۔

باب فی حدیث ابن عمرؓ من ابتاع نخلًا بعد ان تؤبر۔ تابیر اصلاح نخل وتلقیح اوست

یعنی نر خرما در درخت کے شگوفہ لے کر مادہ کے شگوفہ میں ابتداء شگاف کے وقت رکھنا کہ جس سے بحکم خداوندی اصلاح ثمر ہوتا ہے یہاں مالک وشافعی واحمد کا مذہب یہ ہے کہ اگر نخل مؤبر کو فروخت کیا گیا ہو تو ثمرہ بائع کا ہوگا الا ان یشترط المبتاع ای المشتری لیکن نخل غیر مؤبر میں ثمرہ مشتری کے ہوگا الا ان یشترط البائع لنفسہ کما یدل علیہ حدیث ابن عمر بطریق المفہوم المخالف حیث قال النبی ﷺ من ابتاع نخلًا بعد ان تؤبر فثمرتہا للبائع الا ان یشترط المبتاع۔ اس سے یہی ثابت ہوا کہ اگر بعد التابیر فروخت کیا گیا تو ثمرہ بائع کا ہے اس سے بطریق مفہوم مخالف معلوم ہوا کہ اگر نخل غیر مؤبر ہو تو اس کا ثمرہ مشتری کا ہوگا لیکن امام اعظم کے نزدیک نخل مؤبر ہو یا غیر مؤبر بعد البیع ثمرہ بہر صورت بائع کے

ہوگا وللمشتری ان یطالبہ بقلعہا عن النخل فی الحال ولا یلزمہ ان یصبر الی الجذاذ الا اذا اشترطہا المشتری بان یقول اشتریت النخلۃ بثمرتہا ھذہ فتکون للمشتری۔ بخاری روی محمدؒ عن النبیؐ من اشتری ارضا فیہا نخل فالثمرۃ للبائع الا ان یشترط المبتاع۔ یہاں مؤبر و غیر مؤبر کا کوئی فرق نہیں کیا بلکہ بہر صورت وہ ثمرہ بائع کے بتایا۔ نیز اس ثمرہ کا اتصال بالنخل اگرچہ خلقۃً ہے لیکن یہ اتصال قطع کیلئے ہے بقاء کیلئے نہیں تو یہ ثمرہ زرع کیطرح ہوا جیسا کہ کھیت والا زمین کو اگر فروخت کرے تو کھیت بائع کا ہوتا ہے الا بالتسمیۃ۔ ایسا ہی ثمرہ بھی بائع کا ہوگا الا بالشرط والتسمیۃ **الجواب** انہوں نے جو مفہوم مخالف سے استدلال کیا اس کے متعلق اکثر احناف نے کہا کہ ان المفہوم عندنا غیر معتبر۔ اور حضرت شاہ انورؒ نے کہا کہ ان التأبیر کنایۃ عن ظہور الثمرۃ فمعنیٰ ان یکون الثمرۃ قبل الظہور للمشتری ای فی عام البیع وبعد ہذا العام فلا یذہب الوہم الی نزاع وہکذا مذہب ابی حنیفۃ رح فصار الحدیث لطیفاً علی مذہبنا ایضاً۔ کما فی العرف ص۳۹۱ والاشعۃ ص۳۷۴ والبذل ص۲۶۴ والعینی ص۵۵۹ والتعلیق ص۳۳۱

وَمَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَہٗ مَالٌ ۔ یہاں عبد کیطرف جو مال کی اضافت کی گئی یہ مالکؒ و اہل ظاہر کے نزدیک اضافت بطریق تملیک کے ہے یعنی عبد بھی کسی چیز کا مالک بن سکتا ہے اس لئے بلک یمین کی بناء پر وطی بھی کر سکے گا کما روی عن ابن عمرؓ انہ کان اذا اعتق عبدًا ولہ مال لم یتعرض لمالہ اس سے ثابت ہوا کہ عبد اس مال کے مالک تھے لیکن امام اعظم و شافعی بلکہ بقول ابن الہمام جمہور کے نزدیک عبد کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا کیونکہ وہ خود مولیٰ کے مملوک ہے لہذا اس کے پاس جو مال ہے وہ بھی مولیٰ کا مملوک ہوگا اس لئے وہ عبد بلک یمین کی بناء پر وطی نہیں کر سکے گا یہی ثمرہ خلاف ہے کما قالہ الخطابی **الجواب** اب جن روایات میں ولہ مال کا ذکر ہے وہاں اضافت بطریق تملیک کے نہیں بلکہ ظاہری قبضہ واتصال کی بناء پر اضافت ہے اور ابن عمر جو تعرض نہ کرتے تھے یہ عبد مالک ہونیکی بناء پر نہیں بلکہ بطور تفضل و احسان کے ہے اب جب کہ عبد مالک ہی نہ ہوا تو وہ مال مولیٰ جو بائع ہے اسکو ملے گا۔ بعض نے کہا کہ ستر عورت کے مقدار پر جو کپڑا ہے وہ بیع میں داخل ہوگا۔ آئندہ دونوں حدیث کے متعلق بحث اس باب کے ماقبل کی بحث میں گذر چکی اسکے بعد ابن عمر کی حدیث میں جو بیع الولاء وھبتہ سے منع کیا گیا نوویؒ نے کہا کہ ولاء چونکہ لحمۃ کلحمۃ النسب ہے اس لئے وہ اپنے مستحق سے منتقل ہوگا لہذا اس کی بیع و ہبہ جمہور سلف و خلف کے نزدیک صحیح نہیں ہے اور بعض سلف نے جو جواز نقلہ کے متعلق کہا شاید انکو حدیث نہ پہونچی ہو۔ کما فی التعلیق ص۳۳۳ والبذل ص۲۶۴ وحاشیۃ الترمذی ص۱۴۹ وحاشیۃ النسائی ص۱۹۸ والنووی ص۱۰ ،،

الفصل الثانی ،، **فی حدیث مخلد الخراج بالضمان** :۔ حافظ تورپشتی نے کہا کہ الخراج ما یخرج من الارض ومن کری الحیوان ونحو ذلک اور ابو عبیدہ وغیرہ نے کہا کہ اس حدیث میں خراج سے عبد کا کرایہ مراد ہے یعنی عبد خرید کر کے کرایہ پر دیکر جو روپیہ حاصل ہوا وہ مشتری کیلئے حلال ہے کیونکہ وہ عبد مشتری کے ذمہ میں تھا اگر ہلاک ہو جاتا تو مشتری کے مال سے ہلاک ہوتا بائع کے مال سے نہیں۔ اب اگر کسی عیب کی بناء پر مشتری اس عبد کو واپس دیوے تو کرایہ کا وہ روپیہ اس کے لئے حلال ہوگا۔ اب حرف باء کا عامل محذوف ہوگا ای الخراج مستحق بالضمان ای بسببہ۔ وقیل الباء للمقابلۃ والمضاف محذوف ای منافع المبیع بعد القبض تبقی للمشتری فی مقابلۃ الضمان اللازم علیہ۔ یہ حدیث اگرچہ عمار نقل کے نزدیک ضعیف ہے لیکن عند الفقہاء وہ معمول بہ ہے کما فی التعلیق ص۳۳۳ :۔ ۱۲

بحث الاختلاف فی کون العبد مالکا کما فی شرح الوقایہ الولاء وھبتہ ۱۲

بحث قولہم الخراج بالضمان ۱۲

فی حدیث ابن مسعودؓ اذا اختلف البیعان :۔ یعنی اگر بائع و مشتری مقدار ثمن یا شرط الخیار یا اجل وغیرہ کے متعلق اختلاف کرتے ہوں تو شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ بائع حلف اٹھاوے کہ انہ ما باعہ بکذا بل بکذا پھر مشتری کو اختیار ہے کہ اگر چاہے ماحلف علیہ البائع پر راضی ہو جاوے اور اگر چاہے حلف اٹھاوے کہ انہ ما اشتراہ الا بکذا۔ اب دونوں کے تحالف کے بعد ایک دوسرے کے قول پر راضی ہو گیا تو بہتر اور اگر وہ دونوں باہم ایک دوسرے کے قول پر راضی نہیں ہوا تو قاضی ان کے مابین عقد کو فسخ کر دے مبیع باقی و موجود ہو یا نہ ہو بہر صورت حکم مذکور جاری ہوگا لاطلاق حدیث ابن مسعودؓ انہ اذا اختلف البیعان فالقول قول البائع والمبتاع ای المشتری بالخیار۔ رواہ الترمذی یہاں مبیع موجود ہونے نہ ہونے کا کوئی ذکر نہیں ہے بہر صورت حکم مذکور جاری ہوگا چنانچہ ہدایہ کے طرز سے معلوم ہوتا ہے کہ وجود مبیع کی صورت میں اگر اختلاف ہو تو اس میں ائمہ کے درمیان نزاع نہیں بلکہ یہی حکم ہے کہ اگر بائع و مشتری کے درمیان اس طرح اختلاف ہوا کہ مشتری ثمن قلیل کا دعویٰ کرتا ہے اور بائع ثمن کثیر کے یا بائع مبیع کے ایک مقدار مثلاً کر ثمن الحنطہ کے اقرار کرتا ہے مشتری اس سے زائد دو کر کے دعویٰ کرتا ہے اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے بینہ قائم کیا یعنی شاہد پیش کیا تو اس کے بینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا لان فی الجانب الآخر مجرد الدعوی والبینۃ اقوی منہا۔ اور اگر اختلاف مذکور میں بائع و مشتری ہر ایک نے بینہ قائم کیا ہو تو جو بینہ مثبتہ للزیادۃ ہو وہ اولیٰ ہوگا لان البینات تکون للاثبات ولا تعارض فی الزیادۃ اور اگر ثمن و مبیع دونوں میں اختلاف ہو فبینۃ البائع اولی فی الثمن وبینۃ المشتری اولی فی المبیع نظراً الی زیادۃ الاثبات۔ اسطرح بیان کرتا ہوا بعد میں جاکر ہدایہ میں ہے کہ فان ہلک المبیع ثم اختلفا فی مقدار الثمن، اس میں امام محمدؒ و شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی تحالف جاری ہوگا اور مبیع ہالک کی قیمت کے اعتبار سے بیع کو فسخ کیا جائے گا کیونکہ متعاقدین میں سے ہر ایک مقدار ثمن میں اختلاف کی بناء پر الگ الگ عقد کا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا اس کا منکر ہے تو ہر ایک مدعی بھی ہے و منکر بھی۔ اسلئے تحالف جاری ہوگا کیونکہ یہ تحالف بوقت انکار بائع عن الیمین مشتری سے اس زیادۃ ثمن کو دفع کرتا ہے جس زیادۃ کا دعویٰ بائع نے مشتری پر کیا تھا۔ لیکن امام اعظمؒ مالکؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر بوقت اختلاف مبیع موجود ہو تو اس کا حکم تو ابھی بالتفصیل گذرا ہے لیکن اگر مبیع ہلاک ہو گیا تو شیخین کے نزدیک اسمیں تحالف نہیں ہے بلکہ مشتری کے قول مع یمینہ متعبر ہے لما جاء فی بعض الفاظ الحدیث عن ابن مسعودؓ اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ ولا بینۃ لاحدہما تحالفا وترادا۔ لان کل واحد منہما یدعی دینکر تو تحالف کیلئے والسلعۃ قائمۃ کی شرط لگایا ۔

= الجواب شافعیؒ نے جو ابن مسعودؓ کی حدیث ذکر کیا کہ اس میں مطلقاً حکم دیا گیا یعنی مبیع موجود ہو یا نہ ہو ۔

جواب یہ کہ اسی حدیث کو ابن ماجہ و دارمی نے جو روایت کیا اس میں یتراددان البیع کے الفاظ ہے یہی قیام السلعۃ کی دلیل ہے کیونکہ یتراددان باب تفاعل کا صیغہ ہے ماخوذ من الرد لہذا رد دونوں جانب سے ہوگا ولا یکون ذلک الا بقیام السلعۃ لہذا اس حدیث میں وجود مبیع کی حالت کا ذکر ہے جو احناف بھی کہتے ہیں نیز اصول میں ہے کہ مطلق و مقید اگر ایک حادثہ و ایک حکم کے متعلق وارد ہو تو مطلق محمول علی المقید ہوتا ہے یہاں بھی حکم مطلق ابن مسعودؓ کی اس حدیث پر محمول ہوگا جس میں والسلعۃ قائمۃ کی قید ہے۔ اور انہوں نے جو تحالف کا فائدہ دفع زیادۃ الثمن عن المشتری کو ذکر کیا۔ جواب یہ کہ یہاں اس فائدہ کی رعایت کیجاتی ہے جسکو عقد واجب کرتا ہو۔ وفائدۃ دفع زیادۃ الثمن لیست من موجبات العقد۔ کما فی الہدایہ ۱۹۳/۳ والتعلیق ۳۳۶/۲ وحاشیۃ الترمذی صـ ۱۵۳/۱ والبذل صـ ۲۸۹/۲ :۔ ــــ ۔ کاتب محمد ولی اللہ چکڑالوی ۔

بَابُ السَّلَمِ وَالرَّهْنِ

سَلَمٌ بفتحتین اسم است از تسلیم ثمن بسوئے بائع پیش از تسلیم وی مبیع را۔ چنانکہ متعارف است کبھی اسی سلم کو سلف بھی کہا جاتا ہے والسلم فی اللغۃ عبارۃ عن نوع بیع یتعجل فیہ الثمن۔ وفی اصطلاح الفقہاء بیع آجل بعاجل یعنی فروختن چیزے برآں وجہ کہ دَین باشد بر بائع بشرائطے کہ معتبر اند در شرع۔ اس کا رکن ایجاب وقبول ہے بان یقول رب السلم اَسْلَمْتُ الیک عشرۃ دراہم فی کر حنطۃ فقال المسلم الیہ قبلتُ۔ وفی حاشیۃ الہدایہ ص۳۰ ج۳ ویسمی المشتری رب السلم والبائع المسلم الیہ والحنطۃ المسلم فیہ والثمن رأس المال۔ اگرچہ یہی سلم بیع النسیئۃ بالنقد ہے تاہم شدت حاجت کی بنا پر اور بدلیل آیۃ المداینۃ ای قولہ تعالیٰ۔ یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکْتُبُوْہُ الآیۃ۔ فقد قال ابن عباس رض اشہد ان اللہ تعالیٰ احل السلف المضمون ای السلم وانزل فیہ اطول آیۃ فی کتابہ وتلا ابن عباس رض قولہ تعالیٰ یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِذَا تَدَایَنْتُمْ الآیۃ وحدیث نہی النبی ﷺ عن بیع مالیس عندالانسان۔ ورخص فی السلم اس آیت وحدیث کی بنا پر بھی سلم مشروع ہے اور الرَّہن بالفتح لغۃ حبس الشیٔ بای سبب کان وفی الشرع جعل الشیٔ محبوسًا بحق یمکن استیفاءہ کالدیون۔ رہن دینے والا کو راہن اور رکھنے والا کو مرتہن اور شیٔ محبوس کو مرہون کہا جاتا ہے یہی عقد رہن ایجاب وقبول سے منعقد ہوتا ہے بان یقول الراہن رہنتُک ہذا المال بدینِ لک علیّ فیقول المرتہن قبلتُ۔ اور یہ عقد مرتہن کے قبضہ کے ذریعہ سے کامل ہوتا ہے۔ وعقد الرہن مشروع لقولہ تعالیٰ ان کنتم علیٰ سفر ولم تجدوا کاتبًا فرہان مقبوضۃ۔ یہاں قید سفر اتفاقی طور پر ہے ولما روی انہ اشتری من یہودی طعامًا ورہنہ درعہ وقد انعقد علی جوازہ الاجماع۔ کما فی الہدایہ ص۳۰ ج۳ و۵۰ و الاشعۃ ص۴۱ ج۲ :۔

فی حدیث ابن عباس رض الی اجل معلوم :۔ امام شافعیؒ وعطاء وابوثورؒ وابن المنذر کے نزدیک عقد سلم حالًا ای بغیر اجل کے بھی جائز ہے بان یقول اسلمتُ عشرۃ فی کر حنطۃ ولم یذکر الاجل لاطلاق حدیث نہی النبی ﷺ عن بیع مالیس عندالانسان ورخص فی السلم۔ اس میں رخصت کو مطلقًا ثابت کیا فاشتراط التاجیل فیہ زیادۃ علی النص۔ لیکن امام اعظمؒ ومالکؒ واحمدؒ کے نزدیک بغیر اجل کے سلم جائز نہیں۔ فلا یجوز السلم الا موجلًا۔ لحدیث ابن عباس رض انہ علیہ السلام قال من اسلف ای اسلم فی شیٔ فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم۔ متفق علیہ۔ ظاہرہ اشتراط الاجل فی السلم۔ نیز قیاس تو یہی تقاضا کرتا ہے کہ مالیس عندالانسان کے بیع جائز نہو اور سلم میں تو معدوم چیز کی بیع ہوتی ہے لیکن مفلسوں کی حاجت کی دفعیہ کی بنا پر مشروع کیا گیا لہذا کوئی اجل معلوم ہونا چاہئے تاکہ مسلم الیہ اسی بائع اسی اجل کے اندر مسلم فیہ ای مبیع کو حاصل کر سکے اور اگر فی الحال اس کے پاس مسلم فیہ موجود ہے ابھی مشتری رب السلم کو دے سکتا ہے فلم یوجد المرخص فبقی علی النافی وہو قولہ لا تبع مالیس عندک۔ پھر وہ اجل معلوم ومعین ہونا چاہئے للحدیث المذکور۔ نیز اس میں جہالت مفضی الی النزاع ہوگا والاجل اذناہ شہر وہو الاصح۔ الجواب شافعیؒ نے جو حدیث مطلق ذکر کیا اس کے متعلق بعض نے کہا کہ وہ حکایۃ حال لاعموم لہ وقد اراد بہ السلم الموجل اجماعًا۔ فلم یرد غیرہ لان المطلق والمقید لو وردا فی حادثۃ واحدۃ وحکم واحد یحمل المطلق علی المقید کما فی حاشیۃ الہدایہ ص۳۰ ج۳ المنذر ص۲۷۶ ج۲ والتعلیق ص۳۳۵ ج۲ والعینی ص۶۳ ج۳ :۔ **فی حدیث ابی ہریرۃ رض الظہر یرکب بنفقتہ اذا کان مرہونًا :۔** یہاں ظہر سے مرکوب مراد ہے یعنی اس کے نفقہ کے بدلہ میں اس پر سواری کیا جائے گا اگر وہ مرہون ہو تو مرتہن نفقہ وغیرہ دیکر شی مرہون سے انتفاع کر سکتا ہے۔ یہی احمدؒ واسحٰقؒ کا مذہب ہے

بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ قال الظہر یرکب بنفقتہ اذا کان مرہونا الحدیث رواہ البخاری۔ لیکن امام اعظمؒ و مالکؒ و شافعیؒ بلکہ جمہور علماء کے نزدیک مرتہن شئ مرہون سے نفع حاصل نہیں کرسکتا بلکہ مرہون کے فوائد و منافع راہن کیلئے ہونگے۔ اور مؤنہ بھی اس پر ہے لحدیث ابی ہریرہ رضہ انہ علیہ قال لایغلق الرہن الرہن من صاحبہ الذی رہنہ۔ طیبیؒ نے کہا کہ اول لفظ رہن مصدر ہوکر فاعل ہے ثانی بمعنی المرہون ہوکر مفعول ہے یعنی رہن رکھنے نے شئ مرہون کو اس کے صاحب ائی راہن سے نہیں روکے گا یعنی راہن کا ملک مرہون پر رہے گا اور احکام ملک بھی جاری ہوگا لہذا راہن نفع حاصل کرسکتا ہے۔ اس لئے فرمایا کہ لہ غنمہ وعلیہ غرمہ یعنی منافع و زیادتی بھی راہن کیلئے ہے اور اگر مرتہن کے ہاتھ میں ہلاک ہوگیا تو راہن پر ہی اس کا تاوان ہے۔ وارحق مرتہن چیزے ساقط نمی گردد۔ اگرچہ یہ حدیث مرسل ہے لیکن مرسل عند الجمہور مقبول ہے۔ نیز اصل شئ مرہون راہن کی ہے لہذا اس مرہون کے فروع و منافع بھی تابع ہوکر راہن کے ہونگے۔ بدلیل انہ لو کان عبدا فجنایت کان کفنہ علیہ۔ **الجواب**:۔ احمد و اسحٰق... جو یرکب بنفقتہ کی حدیث لائے جواب یہ کہ شوکانی نے کہا کہ وہاں رکوب و شرب کے فاعل معین نہیں کہ راہن ہے یا مرتہن لہذا وہ حدیث مجمل ہے تو یہی کہا جاوے گا کہ فصل ثانی کی حدیث اول اس کی تفصیل ہے جب اس میں لایغلق الرہن الرہن من صاحبہ کرکے بتایا کہ راہن کو انتفاع سے نہیں روک سکتا یہاں بھی فاعل راہن ہوگا نہ کہ مرتہن واللہ اعلم۔ نیز قولہ بنفقتہ میں حرف با بدلیت کیلئے نہیں بلکہ معیت کیلئے ہے فالمعنی ان الظہر یرکب علیہ مع النفقۃ فلا یمنع الراہن من الانتفاع بالمرہون ولا یستطرعنہ الانفاق یا جواب یہ کہ مرتہن اگر مرہون سے نفع حاصل کرے گا تو یہ ربوٰ ہوگا کیونکہ دین کے بدلہ میں جو شئ مرہون ہے اس سے نفع حاصل ہوا و کل قرض جر نفعا فہو ربا۔ اس لئے یہ حدیث منسوخ ہے و یدل علی نسخہ حدیث ابن عمر رضہ عند البخاری وغیرہ لاتحلب ماشیۃ امرء الا باذنہ۔ لہذا راہن کے اذن کے بغیر انتفاع نہیں کرسکتا بلکہ حدیث لایغلق الرہن الرہن بھی اس کے لئے ناسخ ہے بلکہ خود شعبی جن پر حدیث کا مدار ہے فرماتے ہیں کہ لاینتفع من الرہن بشئ فلم یقل ذلک الا وقد ثبت عندہ نسخہ وہکذا قال الطحاوی بانہ محمول علی انہ کان قبل تحریم الربوٰ فہذا الحدیث منسوخ۔ کما فی البذل ص۲۹۴ ج۳ والتعلیق ص۳۳۶ ج۳ وحاشیۃ الترمذی ص۱۵۱ ج۱ واللمعات ص۴۲ ج۳ :۔

فحدیث ابن عمرؓ المکیال مکیال اہل المدینۃ والمیزان میزان اہل مکۃ:۔ خطابیؒ نے کہا کہ اس حدیث کی دو توجیہ کی گئی۔ اول یہ کہ اس قول سے میزان و مکیال کی تعدیل اور اس کا معیار بتانا مراد ہے تاکہ عند التنازع اس سے فیصلہ ہوسکے مثلاً زید نے اقرار کیا کہ میرے ذمہ عمر کے ایک کیل گیہوں یا دس رطل تمر باقی ہے اب زید مقر تو کیل صغیر و وزن وغیرہ کے دعوی کرتا ہے لیکن عمر مقر لہ کبیر کے مدعی ہے اس وقت کیل کو اہل مدینہ کے کیل پر حمل کیا جاویگا اور وزن کو اہل مکہ کے وزن پر حمل کیا جائیگا۔ حدیث کی یہ توجیہ مذکور اکثر فقہاء کے رائے کے خلاف ہے کیونکہ کیل و وزن کے مقدار میں اختلاف کے وقت جس شہر میں اختلاف ہوا اس شہر کے عرف و عادت پر حمول ہوگا ولا یکلف ان یعطی برطل مکۃ ولا بمکیال المدینۃ۔ دوم یہ کہ اس حدیث میں جو الوزن وزن اہل مکہ ہے اس سے ذہب و فضہ کا وزن مراد ہے معنی یہ ہوا کہ نقود میں زکوٰۃ کے متعلق جو وزن معتبر ہے وہ اہل مکہ کا وزن ہے جو پہ دانق کا ہوتا ہے جس میں سے دس درہم سات مثقال کا ہوتا ہے پس اگر کوئی آدمی اس میں سے دو سو درہم کا مالک ہوگا اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اس تعیین کی ضرورت اس لئے ہے کہ درہم بعض شہروں میں مختلفۃ الاوزان تھے چنانچہ درہم بغلی آٹھ دانق کا ہوتا تھا اور درہم طبری چار دانق کا۔ ایسا ہی چونکہ صاع بھی مختلف تھے کہ صاع اہل الحجاز خمسۃ ارطال وثلث بالعراق وصاع اہل البیت بزعم الشیعۃ سبعۃ ارطال

وثلث وصاع اہل العراق ثمانیۃ ارطال وہو صاع الحجاج ۔ اس اختلاف کی بنا پر کہا گیا کہ جس صاع کے ساتھ وجوب کفارہ وصدقۃ الفطر متعلق ہے وہ صاع اہل مدینہ ہے پھر چونکہ اہل مدینہ زراعت پیشہ لوگ تھے فہم اعلم باحوال المکیال اس لئے ان کے کیل کو خاص کر کے اعتبار کیا اور چونکہ اہل مکہ تجارت پیشہ تھے فعلیہم بالوزن اکثر اس لئے ان کے وزن کا اعتبار کیا گیا ۔ کما فی البذل ص۲۲۱ ج۲ والتعلیق ص۳۳۸ وحاشیۃ النسائی ص۱۹۵ ج۲ :۔

باب الاحتکار

الاحتکار ماخوذ من الحکر قال فی المجمع اصل الحکر ہو الجمع والامساک ۔ ودر عرف غلہ نگاہ داشتن تا بگرانی فروشد ۔ ودر اصطلاح شرع عبارتست از حبس اقوات بانتظار گرانی بایں طریق کہ بوقت گرانی خریدہ نگاہ دارد تا گراں ترازاں بفروشد یعنی گرانی کے زمانہ میں خرید کر کے اس سے زائد گرانی کے وقت بیع کرنے کی انتظار میں غلہ کو روک کر رکھنا احتکار ہے کما قالہ الشیخ محدث دہلویؒ والنوویؒ وغیرہما ۔ ہاں اگر اپنی زمین کے غلہ کو روک کر رکھا ہے تو یہ احتکار نہیں ہے کیونکہ اس کے ساتھ عام لوگوں کا حق متعلق نہیں ہوا الا تری انہ یجوز لہ ان لا یزرع فی ارضہ فکذلک یجوز لہ ان لا یبیع ۔ ایسا ہی دوسرے شہر سے اگر غلہ لا کر روکدیا ہو یہ بھی احتکار نہیں کما ہو عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ حق العامۃ انما یتعلق بما جمع فی المصر وجلب الی فنائہا ۔ وقال ابو یوسفؒ یکرہ الاحتکار المذکور لاطلاق قولہ ﷺ المحتکر ملعون رواہ ابن ماجہ عن عمرؓ ۔ امام محمدؒ نے کہا کہ دوسرے شہر سے ہمارے اس شہر کیطرف غالباً جن چیزوں کو دیا جاتا ہے اسکو روکنا احتکار ہے جو حرام ہے لتعلق حق العامۃ بہ بخلاف ما اذا کان البلد بعیداً لم تجر العادۃ بالحمل منہ الی ہذا البلد فانہ یجوز الاحتکار فیہ لانہ لم تتعلق بہ حق العامۃ کما فی الہدایہ ۔ پھر مالکؒ و ثوریؒ کے نزدیک طعام ودیگر اسباب میں احتکار مکروہ ہے وکان مالک یمنع من احتکار الکتان والصوف والزیت وکل شیء مضر بأہل السوق الا انہ قال لیست الفواکہ من الحکرۃ ۔ اور بقول نوویؒ شافعیؒ کے نزدیک بوقت حاجت وگرانی قوت یعنی خوراک کی چیزوں کو روکنا احتکار ہے چنانچہ حدیث کے راوی سعید بن المسیب ومعمر جو احتکار کرتے تھے اس کے متعلق ابن عبد البرؒ نے کہا کہ وہ دونوں حضرات زیتون تیل کا اندراحتکار کرتے تھے اور ان دونوں نے حدیث کو احتکار القوت عند الحاجۃ الیہ والغلاء پر حمل کیا وکذا حملہ الشافعیؒ وابو حنیفۃؒ واٰخرون وہو الصحیح کما قالہ النوویؒ وقال احمد بن حنبلؒ لیس الاحتکار الا فی الطعام خاصۃ کما ہو عند الشافعیؒ لان قوت الناس ۔ اور کتاب انوار المحمود بشرح ابی داؤد ص۳۲۲ ج۲ میں ہے کہ امام اعظمؒ نے کہا الاحتکار المحرم اقوات خاص ہے کالحنطۃ والشعیر والتمر والقت کما فی الہدایہ ویکرہ الاحتکار فی اقوات الآدمیین والبہائم اذا کان ذلک فی بلد یضر الاحتکار باہلہ ۔ والاصل فیہ قولہ ﷺ الجالب مرزوق والمحتکر ملعون ۔ رواہ ابن ماجہ ۔ ولانہ تتعلق بہ حق العامۃ وفی الامتناع عن البیع ابطال حقہم ۔ ابو یوسفؒ نے کہا کہ جس چیز کو روکنے سے عام لوگوں کو ضرر ہو وہ احتکار ہے اگرچہ وہ سونا ہو یا چاندی یا کپڑا ۔ تو ابو یوسفؒ نے حقیقت ضرر کا اعتبار کیا لانہ ہو المؤثر فی الکراہیۃ وابو حنیفۃؒ اعتبر الضرر المعہود المتعارف ۔ قال محمدؒ لا احتکار فی الثیاب پھر روکنے کی مدۃ اگر کم ہو تو احتکار نہ ہوگا لعدم الضرر واذا طالت المدۃ یکون احتکارا مکروہا لتحقق الضرر ۔ پھر بعض نے اس مدۃ طویلہ کی مقدار چالیس دن بتایا لحدیث ابن عمرؓ انہ ﷺ قال من احتکر طعاما اربعین یوما یرید بہ الغلاء فقد برئ من اللہ وبرئ اللہ منہ ۔ رواہ رزین واحمد ۔ اور بعض نے ایک ماہ بتائے ہیں ۔ وتفصیل ذلک فی انوار المحمود ص۳۲۲ ج۲ والبذل ص۲۷۳ ج۲ والتعلیق ص۳۳۸ ج۲ والاشعۃ ص۴۳ ج۳ والنووی ص۳۱ ج۲ اور نووی نے علماء کرام سے نقل کیا کہ تحریم الاحتکار کی حکمت دفع الضرر عن عامۃ الناس

نحن الاحتکار فی قوت وعرف وشرط وقت اکثر فیہ وبیان مدۃ الاحتکار

کما اجمع العلماء علی انہ لو کان عند انسان طعام اضطر آخر الیہ ولم یجد واغیرہ اُجبر علی بیعہ دفعاً للضرر عن الناس۔ کمافی النووی ص۔ وانوار المحمود ص۳۲۲ ج۲ :۔

باب الافلاس والانظار

فلس یہ مسہ کو کہا جاتا ہے جمعہ فلوس اور افلاس بکسر الہمزہ ہے یہاں باب افعال کا ہمزہ سلب کیلئے ہے ای بے پیسہ شد یعنی بجائے رسید کہ گویند فلسی ندارد اور انظار بکسر الہمزہ تاخیر کرنا و مہلت دینا یعنی اگر کسی شخص پر کوئی حق ہو لیکن وہ مفلس ہو کر فی الحال نہیں دے سکتا اسکو مہلت دیکو طلب حق میں تاخیر کرنا۔ کمافی قولہ تعالیٰ وان کان ذو عسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ۔ کمافی الاشعۃ ص۳۴۲ ج۳ ۔ فحدیث ابی ہریرۃ رضہ ایما رجل افلس فادرک رجل مالہ۔ الحدیث ، مالکؒ وشافعیؒ واحمد واسحٰق وداؤد ظاہری وعطاء وشعبی واوزاعی کے نزدیک اگر مشتری مال خرید کر کے مفلس ہو گیا یا مر گیا اور ثمن کیلئے کوئی چیز نہیں اور وہ مال بعینہ موجود ہے تو صاحب مال یعنی بائع اس مال کا زیادہ مستحق ہوگا وہ بائع اسوۃ للغرماء نہ ہوگا یعنی اس مشتری مفلس کے جو دوسرے غرماء یعنی قرض پانیوالے ہیں انہوں کے برابر حصہ پانیوالا نہ ہوگا بلکہ وہ بائع اس مال کو پورا لے آوے بظاہر حدیث ابی ہریرہ رضہ ایما رجل افلس فادرک رجل مالہ بعینہ فہو احق بہ من غیرہ متفق علیہ۔ بقول نوویؒ مالکؒ نے فرق کیا کہ مشتری اگر مفلس ہو گیا ہو تو بائع احق ہوگا اور مشتری مر گیا ہو اور ثمن کیلئے کوئی چیز بھی نہ ہو تو بائع اسوۃ للغرماء ہوگا امام اعظم وصاحبین وزفر وحسن بصری ونخعی کے نزدیک وہ بائع اسوۃ للغرماء ہوگا تمام قرض پانے والوں کو جتنا حصہ ملے گا بائع کو بھی اتنا ہی ملے گا۔ کما روی عن عمر بن عبد العزیز انہ قضی من ثمن سلعتہ شیئاً ثم افلس المشتری فہو والغرماء فیہ سواء وہو قول الزہری۔ وروی قتادۃ عن خلاس عن علیؓ انہ قال ہو فیہا اسوۃ للغرماء اذا وجد بعینہ۔ وروی الثوری عن مغیرۃ عن ابراہیم قال ہو والغرماء فیہ سواء۔ الجواب حق تعالیٰ سب کو فہم سلیم عطا فرماویں۔ یہاں ادرک رجل مالہ میں سمجھنے کی بات یہ ہے کہ مال کو اسکی طرف اضافت کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب مال اس مال کا مالک ہے حالانکہ بیع کرنے کے بعد مالک نہیں رہتا اس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں بیع وشراء کی صورت کے ذکر نہیں بلکہ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ یہ حدیث غصب وعاریت وودیعۃ ورہن وما اشبہ ذلک کے متعلق ہے کہ اگر مال غصب کرنے کے بعد یا کسی کے پاس ودیعۃ رکھنے کے بعد وہ مفلس ہو گیا ہو تو صاحب مال مالک رہتا ہے اس لئے بعینہ مال اگر ملے وہ احق ہوگا کما یدل علیہ حدیث سمرہ انہ ع قال من سرق لمتاع او ضاع لہ متاع فوجدہ عند رجل بعینہ فہو احق بعینہ۔ اخرجہ الطبرانی والطحاوی۔ اور شاہ انورؒ نے کہا کہ اس حدیث میں جو فہو احق بہ من غیرہ ہے یہ محمول علی القضاء نہیں بلکہ بطور دیانت یہ حکم دیا گیا۔ اب بعض روایت میں جو بیع کی تصریح ہے اس کے متعلق بھی یہی جواب ہے کہ یہ دیانۃً کہا گیا قضاءً نہیں یعنی دینداری ومروت کی بات یہ ہے کہ جب اس کا مال بعینہ تمہارے پاس ہے تو اس کو دیدو۔ اب بحیثیت دیانت حدیث پر احناف کا عمل بھی ہوا۔ کمافی التعلیق ص۳۴۰ ج۳ والنووی ص۱۵ ج۲ والعرف ص۳۹۷ وحاشیۃ الترمذی ص۱۵۲ ج۱ ۔ حدیث ابورافع کا جواب بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ میں گذر گیا کہ وہ حکم قبل نسخ الربوٰ تھا۔

باب الشرکۃ والوکالۃ

شرکۃ کی مشروعیت کتاب وسنت سے ثابت ہے واما الکتاب فقولہ تعالیٰ فہم شرکاء فی الثلث وہذا خاص بشرکۃ العین واما السنۃ انہ ع بعث والناس یتعاملون بہا فقرہم علیہ۔ وعن ابی ہریرۃ رضہ مرفوعاً قال ان اللہ عزوجل یقول انا ثالث الشریکین مالم یخن احدہما صاحبہ رواہ ابوداؤد :۔ شرح السنۃ میں ہے کہ شرکۃ کے متعدد اقسام

ایک تو ہے عین یعنی ذات و منفعت دونوں کے اندر شرکت ہو مثلاً ایک جماعت کسی ماں کی وارث بنی ہو یا انہوں نے ملکر اس کو خریدا ہو تو جماعت کے سب لوگ اس عین مال اور اسکی منفعت میں شریک رہے گا۔ اور شرکۃ فی الاعیان دون المنافع مثلاً کسی رجل کیلئے اپنے مکان کی منفعت کی وصیت کیا تو مکان تو وارثین کو ملے گا اور منفعت موصیٰ لہٗ کو۔ اور شرکۃ فی المنافع دون الاعیان مثلاً کسی جماعت نے ایک مکان کو اُجرت پر لیا ہو تو وہ سب منافع کے اندر شریک ہونگے نہ عین میں اور حقوق فی الابدان کے اندر شرکت مثلاً ایک جماعت حد قذف یا قصاص کا وارث ہو۔ اور شرکت فی حقوق الاموال کا لشفعۃ تثبت للجماعۃ۔ کما فی حاشیۃ الہدایہ ص۶۰۲/۲ والتعلیق ص۳۴۸/۳۔ اور وکالۃ بفتح الواؤ وکسرہا اسم للتوکیل من وکّلہ بکذا ای فوّض الیہ ذلک والوکیل ہو القائم بما فوض الیہ۔ وفی اصطلاح الفقہاء عبارۃ عن اقامۃ الانسان غیرہٗ مقام نفسہ فی تصرف معلوم ورکن الوکالۃ لفظ وکّلتُ واشباہہٗ۔ وشرطہا ان یملک الموکّل التصرف ویلزمہ الاحکام وحکمہا۔ مباشرۃ الوکیل ما فوّض الیہ کما فی حاشیۃ الہدایہ ص۱۶۱/۳ ۔ پھر جس عقد کو وکیل منعقد کرتا ہے وہ دو قسم پر ہے چنانچہ ہر وہ عقد جس کی مباشرۃ کے وقت وکیل اپنی طرف نسبت کرسکتا ہے اضافۃ الی الموکل کی ضرورت نہیں کالبیع والاجارۃ تو اس عقود کے حقوق وکیل کیطرف راجع ہونگے نہ موکل کیطرف۔ اس لئے وکیل بالبیع میں تسلیم مبیع وقبض ثمن وکیل کے ذمہ میں ہوگا اور جتنی عقود میں وکیل اس عقد کی نسبت مؤکل کیطرف کرتا ہو ای لایستغنی فیہ عن اضافتہ الی الموکل کالنکاح والخلع ان عقود کے حقوق مؤکل کیطرف راجع ہوگا نہ وکیل کیطرف۔ وتفصیل ذلک فی الہدایہ ص۱۶۳/۳ :۔

اما ثالث الشریکین کے متعلق یلمیؒ نے کہا کہ شرکۃ اختلاط اموال بعضہم ببعض بحیث لایتمیز کو کہا جاتا ہے اور شرکت اللہ ایاہما بطریق استعارہ کے ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے برکت وفضل وربح کو مال المخلوط کے منزلہ میں قرار دیا فسمّی ذاتہ تعالیٰ ثالثاہما وقال الشیخ من سوم کسی ام میان دو شریک کراعانت میکنم ہریک رابخیر وبرکت اور شیطان کی خیانت اور اس کے محق برکۃ کو بمنزلۃ المخلوط قرار دیکر اسکو ثالث قرار دیا۔ کما فی التعلیق ص۳۲۹/۳ والاشعۃ ص۵۲/۳ :۔

باب الغصب والعاریۃ

کسی کا مال چوری کرنے کے بغیر ظلم کرکے لینے کو غصب کہتے ہیں اور عاریۃ حرف یا کی تخفیف وتشدید کے ساتھ مستعمل ہے صحاح میں ہے کہ گویا بتشدید یا منسوب بعارت زیرا کہ طلب وی عیب وعارست وبعضی گفتہ اند کہ عاریت مشتق از تعاورست بمعنی نوبت بنوبت بدست گرفتن گاہے بدست عنری آید وگاہے بدست مالک۔ کما فی الاشعۃ ص۵۵/۳ والتعلیق ص۳۵۰/۳ ۔

وفی حدیث سعید بن زید فانہ یطوّقہ یوم القیامۃ :۔ شرح السنۃ میں ہے کہ یہاں یطوّق بمعنی یکلّف کے ہے یعنی اس ارض مغصوبہ کو اٹھانے کیلئے اسکو تکلیف دیا جاویگا فیکون من طوق التکلیف لامن طوق التقلید۔ اور خطابیؒ نے کہا کہ بروز قیامت اس زمین کو محشر کیطرف نقل کرنے کی تکلیف دیجاویگی و یکون کالطوق فی عنقہ لانہ طوق حقیقۃ۔ یا مراد یہ ہے کہ اس کو سات طبق زمین کے نیچے دھنسا دیا جاویگا کما روی البخاری عن سالم عن ابیہ انہ ﷺ قال من اخذ من الارض شیئاً بغیر حقہ خُسف بہ یوم القیامۃ الی سبع ارضین۔ اس توجیہ ثالث کے مطابق حدیث یطوّقہ وحدیث خُسف بہ کے درمیان کوئی تعارض نہیں رہتا کیونکہ یطوّق سے بھی خسف مراد ہے فتصیر الارض المغصوبۃ منہا فی عنقہ کالطوق۔ وایضاً یمکن التطبیق بان یقال یفعل بہ جمیع ذلک من التطویق والخسف اویختلف العذاب الشدید شدۃ وضعفاً باختلاف الاشخاص من الظالم والمظلوم۔ کما فی التعلیق ص۳۵۱/۳ والاشعۃ ص۵۵/۳

فی حدیث ابن عمرؓ لا یحلبن احدٌ ماشیة امرءٍ ابن عبد البرؒ نے کہا کہ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی مسلمان کیلئے کسی مسلمان کے کسی قسم کا مال اس کی اجازت کے بغیر حلال نہیں اور چونکہ دودھ کے معاملہ میں لوگ مسابقہ و مسامحہ کرتے ہیں اس لئے اسکو خاص کرکے ذکر کیا اور بعض سلف سے منقول ہے کہ اگر صاحب مال کے طیب نفس معلوم ہو تو اس کے مال لینا جائز ہے اگرچہ اس سے اذن خاص یا اذن عام واقع نہ ہو اور اکثر سلف کھانے پینے کے معاملہ میں مطلقاً جواز کے قائل ہیں سواء علم بطیب نفس صاحبہ او لم یعلم۔ بدلیل حدیث سمرہ انہ ﷺ قال اذا اتی احدکم علی ماشیة فان کان فیها صاحبها فلیستأذنه وان لم یکن فیها فلیصوّت ثلثاً فان اجابه احدٌ فلیستأذنه وان لم یجبه احد فلیحتلب ولیشرب ولا یحمل رواه ابو داؤد والترمذی وصححه۔ وعن ابی سعید مرفوعاً اذا اتیت علی راع فناده ثلاثا فان اجابک والا فاشرب من غیر ان تفسد۔ الحدیث رواہ ابن ماجہ والطحاوی۔ لیکن ابن عبد البرؒ کے نقل کے مطابق جمہور ائمہ کے نزدیک کسی کے مال اس کے اذن کے بغیر جائز نہیں۔ لحدیث ابن عمرؓ انه ﷺ قال لا یحلبن احد ماشیة امرءٍ بغیر اذنه الحدیث رواہ مسلم۔ عن ابی حرة عن عمه انه ﷺ قال الا لا تظلموا الا لا یحل مال امرءٍ الا بطیب نفس منه۔ رواہ البیهقی والدارقطنی۔ الجواب بان حدیث النهی اصح فهو اولی بان یعمل به۔ نیز تحریم مال المسلم بغیر اذنه کے متعلق جو قاعدہ کلیہ قطعیہ ہے سمرہ و ابوسعید وغیرہما کی حدیث اس کے معارض ہے فلا یلتفت الیه۔ امام طحاوی نے کہا کہ بغیر اذن کسی کے مال لینے کا حکم اسوقت تھا جبکہ زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی تھی اور ضیافت واجب تھی پھر وجوب ضیافت منسوخ ہونے کے بعد یہ حکم بھی منسوخ ہوگیا۔ اور بعضوں نے دونوں قسم کی احادیث کے درمیان یوں تطبیق دیئے ہیں کہ یحمل الاذن علی ما اذا علم طیب نفس صاحبه والنهی علی ما اذا لم یعلم۔ اور ابن بطال نے اپنے بعض شیوخ سے نقل کیا کہ حدیث الاذن حضورؐ کے زمانہ کے متعلق ہے جبکہ ایک کو دوسرے کیساتھ ہمدردی تھی اور حدیث النہی سے اس بخل و ترک مواساۃ کیطرف اشارہ ہے جو حضورؐ کے بعد ہونیوالا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ حدیث النہی اس صورت پر محمول ہے کہ جب مالک مسافر سے زیادہ محتاج ہو فیحمل حدیث الاذن علی ما اذا لم یکن المالک محتاجاً اور ابن العربی نے کہا کہ دراصل یہ سب عادت پر محمول ہے چنانچہ اہل حجاز و شام کی عادت یہ تھی کہ وہ لوگ اس معاملہ میں مسامحہ کرتے تھے بخلاف ہمارے بلاد کے اور بعض نے حدیث الاذن کو ابن السبیل یا مضطر یا حالت مجاعۃ کیساتھ خاص کیا ہے اور حدیث النہی اس کے علاوہ پر محمول ہوگا کما فی التعلیق ص۳۵۱ ج۲ عن فتح الباری۔ فی حدیث انسؓ عند بعض نسائه۔ تورپشتی نے کہا کہ دوسرے طریق سے معلوم ہوا کہ بعض نساء سے عائشہؓ مراد ہے۔ طیبی نے کہا کہ عائشہؓ کے اس کام کو مذموم نہ سمجھنے کیلئے بطور اعتذار حضورؐ نے فرمایا کہ غارت امکم بلکہ بشری تقاضا کی بنا پر ضرائر کے درمیان جو غیرۃ ہوتی ہے اس پر محمول ہے۔ تورپشتیؒ نے اعتراض کیا کہ اس حدیث کو باب الغصب و العاریۃ کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں بلکہ اسکو باب ضمان المتلفات میں لانا چاہئے تھا۔ قاضی عیاضؒ نے جواب دیا کہ اتلاف مال الغیر مباشرۃً او بسبب علی وجه العدوان انواع غصب میں سے ہے یہاں بھی تعدی کے طور پر خادم کے ہاتھ کو مارنے سے وہ پیالہ ٹوٹ گیا تھا جسکی بنا پر ضمان بھی دیا گیا۔ اگر یہ اشکال کیا جاوے کہ صحفہ ذوات الامثال میں سے نہ ہونے کی بنا پر مضمون بالقیمۃ ہونا چاہئے۔ حضورؐ نے ضمان میں دوسرے ایک صحفہ کیسے دیا۔ ابن الملکؒ نے جواب دیا کہ یہ دینا علی سبیل المروۃ ہے نہ علی طریق الضمان۔ کیونکہ دونوں صحفہ تو دراصل حضورؐ ہی کے ہیں۔ یا اس زمانہ میں صحفات متقاربۃ کانت العدویات المتقاربۃ فجاز ان یدفعه احدا هما بدل الاخری۔ کما فی التعلیق ص۳۵۲ ج۲ والبذل ص۲۰۲ ج۲۔ وسیجی بحث احیاء الارض الموات فی باب احیاء الموات ان شاء اللہ تعالیٰ۔ فی حدیث عمران بن حصینؓ لا جلب ولا جنب۔ قاضی عیاضؒ نے کہا کہ جلب و جنب یہ دونوں سباق یعنی گھوڑ دوڑ میں ہوتا ہے یا صدقہ میں۔ چنانچہ سباق میں جلب یہ ہے کہ ایک آدمی کو اپنے گھوڑا کے پیچھے رکھے

تاکہ وہ گھوڑا کو آواز دیتا ہوا نکلدے اور جنب یہ کہ گھوڑسوار اپنے گھوڑا کے پہلو میں دوسرا ایک گھوڑا رکھے تاکہ اپنے گھوڑے عاجز ہوجانیکے وقت اس گھوڑا پر سوار ہوکر سبقت لیجاسکے۔ اور صدقہ میں یہ ہے کہ مصدق صدقہ وزکوٰۃ وصول کرنیکے لئے جاکر کسی جگہ ٹھہرے اور وہاں سے صاحب مال کے پاس لوگ بھیجے تاکہ وہ یہاں آکر زکوٰۃ ادا کرے۔ یا مصدق جانیکے بعد صاحب مال اپنی جگہ سے دوسری جگہ چلا جاوے کہ جس سے مصدق کو وہاں جاکر صدقہ وصول کرنے میں تکلیف ہو۔ کما مر فی کتاب الزکوٰۃ مفصلا۔ اور شغار بکسر الشین زمانہ جاہلیہ کا ایک نکاح ہے جس میں رجل دوسرے کو کہتا ہے کہ تم مجھ سے اپنی بیٹی یا اپنی بھن کو اس شرط پر نکاح دو کہ میں تم کو میری بہن یا بیٹی کو نکاح کرادوں گا علی ان مہر کل واحدۃ منہما بضع الاخری۔ تو اسمیں کوئی الگ مہر نہیں ہوتا ہے۔ اکثر علماء کے نزدیک یہ عقد فاسد ہے لقولہ ﷺ لاشغار فی الاسلام رواہ الترمذی۔ لیکن امام اعظم وصاحبین وسفیان ثوری کے نزدیک وہ عقد جائز ہے لوجود رکن النکاح ای الایجاب والقبول اور ہر بیک کیلئے مہر مثل ہوگا۔ الجواب حدیث میں جو نہی وارد ہے وہاں ہی عن استحلال البضع بغیر صداق مراد ہے کما فی التعلیق ص۳۵۵ ج۲ والاشعۃ ص۵۸ ج۲۔ آئندہ حدیث سائب میں جو لاعبا جادا ہے۔ مراد یہ ہے کہ برسبیل ہزل ومزاح لے کر حفاظت کرکے رکھدیا اور نہیں دیا اس اعتبار سے جادا ہوا۔ یا مراد یہ کہ کسی کا مال بطریق سرقہ لیا لیکن اس کے مقصد سرقہ نہیں بلکہ صاحب مال کو تکلیف دینا ہے اب سرقہ کے اعتبار سے ہازل ہوا تکلیف دینا جو غرض ہے اس اعتبار سے جادا ہوا۔ یا کسی کا مال ہزل یا ملاعبۃ کے طور پر لیا ہو لیکن اس کا مقصد یقینی طور پر یہ ہے کہ واپس نہیں دیگا۔ فہو لاعب علی مایظہرہ وجاد فیما یسترہ۔ چونکہ عصا ایک حقیر شئی ہے اس لئے اسکو ذکر کیا تاکہ معلوم ہووے کہ اس کے مافوق جو چیز ہے وہ بطریق اولی اس حکم میں داخل ہے کما فی التعلیق ص۳۵۵ ج۲ والاشعۃ ص۵۹ ج۳

فی حدیث حرام بن سعدؓ ان ما افسدت المواشی باللیل ضامن علی اھلھا۔ قاضی عیاضؒ نے نقل کیا کہ مالکؒ شافعیؒ بلکہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ اگر جانور کے ساتھ اس کے راکب یا قائد یا سائق ہو تو اس صورت میں جانور نے اگر کوئی چیز ہلاک کیا ہو تو اس کا ضمان راکب وقائد وسائق پر ہوگا اور اگر جانور کے ساتھ کوئی بھی نہ ہو تو اگر جانور نے دن میں کوئی چیز ہلاک کیا ہو تو جمہور کے نزدیک ضمان نہیں اور اگر رات کے وقت ہلاک کیا ہو تو ضمان ہے چنانچہ یہی فرق حدیث سے بھی ثابت ہے کما روی عن حرام بن سعد انہ قال ان علی اہل الحوائط حفظہا بالنہار وان ما افسدت المواشی باللیل ضامن علی اہلہا۔ رواہ ابوداؤد ومالک وابن ماجہ اور امام اعظمؒ کے نزدیک جانور کسی چیز کو دن میں ہلاک کرے یا رات میں بہر صورت ضمان نہیں لحدیث ابی ہریرہؓ انہ ﷺ قال العجماء جرحہا جبار الحدیث متفق علیہ۔ امام اعظمؒ نے اس متفق علیہ صحیح حدیث کے عموم کیطرف لحاظ کرکے عدم ضمان کا حکم دیا تو اسحٰقؒ نے کہا کہ بہائم سے جانور مراد ہے کیونکہ وہ تکلم نہیں کرسکتا والجبار بضم الجیم بمعنی الہدر ای لیس فیہ ضمان۔ الجواب انہوں نے فرق کے متعلق جو حدیث لائے حضرت شاہ انور رحؒ نے فرمایا کہ وہ مرفوع حدیث نہیں بلکہ موقوف ہے لہذا متفق علیہ مرفوع حدیث کے مقابلہ میں حجۃ نہیں ہوگا۔ کما فی العینی ص۴۵۶ ج۴ والنووی ص۷۳ ج۲ والعرف ص۲۷۳ والبذل ص۳۰۴ ج۳ والتعلیق ص۳۵۵ ج۲ وقد مر تحقیقہ فی باب ما تجب فیہ الزکوٰۃ مفصلا فراجعہ۔ آئندہ حدیث میں جو الرجل جبار ہے مراد یہ کہ جانور پر اسکے صاحب راکب یا اسکو قائد ہونیکی حالت میں اگر جانور کے پیر سے کوئی چیز ہلاک ہوجاوے تو کوئی ضمان نہیں ایسا ہی اپنی حمایت کیلئے آگ جلایا ہو وہ بھی واقع ہونے سے اس میں بھی ضمان نہیں ہے کما فی التعلیق ص۳۵۵ ج۲۔ فی حدیث امیۃ بل عاریۃ مضمونۃ:۔ عاریہ جو تملیک المنافع بغیر عوض کو کہتے ہیں اسمیں شئی مستعار کی ہلاکت کے بعد مستعیر پر وجوب ضمان کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ مالکؒ نے کہا کہ جس شئی مستعار کی ہلاکت ظاہر ہے اسمیں ضمان نہیں اور جسکی ہلاکت مخفی ہے اسمیں ضمان ہے۔ اور شافعیؒ واحمدؒ وعطاء وابن عباس وابوہریرہؓ کے نزدیک شئی مستعار خود ہلاک ہووے یا اسکو ہلاک کردے یعنی ہلاک واستہلاک دونوں صورت میں عاریت کے اندر ضمان ہے لحدیث امیہ بن صفوان عن ابیہ انہ ﷺ استعار اداراہ یوم حنین فقال اغصبا یا محمد ﷺ قال بل عاریۃ مضمونۃ، رواہ ابوداؤد۔ یہاں ہلاک واستہلاک کی کوئی قید نہیں بلکہ بہر صورت عاریۃ کے متعلق کہا گیا کہ ضمان دیا جائیگا۔ امام اعظمؒ وثوری وحسن بصریؒ ونخعی وقاضی شریح وعلیؓ وابن مسعودؓ کے نزدیک استہلاک کی صورت میں تو ضمان ہے لیکن اگر خود ہلاک ہوجاوے تو ضمان نہیں

بحث الکلب والکلب والشغار مع تشریح کودہ لاعتلواا ۱۲

بحث الاختلاف فی ضمان ما افسدت المواشی مع تشریح قولہ العجماء جبار والمعدن جبار والبئر جبار ۱۲

بحث الاختلاف فی تضمین العاریۃ ۱۲

لحدیث عطاء عن صفوان بن یعلی عن ابیہ انہ قال اذا اتک رسلی فاعطہم ثلثین درعا وثلثین بعیرا قال (صفوان) یا رسول اللہ اعاریۃ مضمونۃ (یعنی اذا ہلک یجب ضمانہ) او عاریۃ مؤداۃ (ای یجب ادائہ اذا کان موجودا واذا ہلک لا ضمان فیہ) قال النبی ﷺ بل مؤداۃ۔ رواہ ابوداؤد۔ صاحب البذل نے کہا کہ وہذا ظاہر فی ان العاریۃ اذا ہلکت بغیر تعد لا یجب ضمانہ۔ **الجواب** جس حدیث میں بل عاریۃ مضمونۃ ہے وہاں مضمونۃ سے ضمان الرد مراد ہے ضمان العین مراد نہیں یعنی ہلاکت کے بعد عین شئی کا ضمان مراد نہیں بلکہ اگر موجود ہو تو واپس کر دینے کے ضمان مراد ہے۔ کما قالہ التورپشتی رح یا چونکہ صفوان ابتک مشرک تھا حمیۃ جاہلیت اس کے قلب میں جاگزیں تھی اسکے قلب کی تسکین وتسلی کیلئے تالیف قلوب کے طور پر لفظ مضمونۃ کہا گیا ورنہ عاریۃ کیلئے یہ قاعدۃ کلیہ نہیں ورنہ حدیث عطاء میں مضمونۃ کے مقابلہ میں بل مؤداۃ کیسے کہا گیا۔ یا چونکہ صفوان نے غصب کے اندیشہ کیا تھا اسلئے مبالغۃ فی الرد کیواسطے لفظ رد کے جگہ میں ضمان کا لفظ کہا گیا اب مضمونۃ بمعنی مردودۃ کے ہے والمعنی ای مستعیرا وارد ہا۔ نیز وہ حدیث جو دوسرے طرق سے منقول ہے اسمیں مضمونۃ کے لفظ نہیں ہے اور بعض طرق میں بل عاریۃ مؤداۃ ہے اور بعض روایت میں بل عاریۃ مضمونۃ حرف عطف کیساتھ ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ضمان عاریۃ ایک وصف زائد ہے۔ وتفصیل ذلک فی البذل ۲ ص ۳۰۲ وانوار المحمود ص ۳۶۰ وعرف الشذی ص ۲۴۱ والتعلیق ص ۳۵۶ والاشعۃ ص ۶۱۔

باب الشفعۃ

ہدایہ میں ہے کہ شفعہ شفع بمعنی الضم سے مشتق ہے کیونکہ اسمیں بھی ضم الشراۃ الی عقار الشفیع ہوتا ہے حضرت شیخ الدہلوی رح نے اشعۃ میں لکھا کہ شفعہ در عقار زمین نیست واین متفق علیہ است میان ائمہ اربعہ لحدیث جابر انہ ﷺ قضی بالشفعۃ فی کل شرکۃ لم تقسم ربعۃ او حائط یعنی مکم کرد آنحضرت ﷺ شفعہ در ہر زمین مشترک کہ قسمت کردہ نشدہ است آں امر مشترک زمین باشد یا بستان۔ کما فی الاشعۃ ۲ ص ۶۲۔ پھر زمین میں جو شفعہ ہے وہ تین قسم پر ہے کہ نفس مبیع میں ہوگا یا حق مبیع میں کالشرب والطریق یا شفعہ جار کیلئے ہوگا۔ اختلاف صرف صورت ثالثہ میں ہے کہ جار جو زمین مشتراۃ میں شریک نہیں اس کے حق شفع ہے یا نہیں۔ چنانچہ مالک رح شافعی رح احمد رح اسحٰق وابو ثور واوزاعی رح کے نزدیک شفعہ صرف اس شریک کیلئے ہے جسکے ساتھ تقسیم واقع نہیں ہوا جوار کیوجہ سے جار کیلئے حق شفع ثابت نہیں۔ لحدیث جابر رض قال قضی النبی ﷺ بالشفعۃ فی کل مالم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ رواہ البخاری یعنی الگ الگ حدود وطرق قائم کرنے سے شرکت باقی نہیں رہتی اسی وجہ سے حق شفعہ بھی نہیں ہوگا معلوم ہوا کہ حق شفعہ شرکت کی بنا پر ہوتا ہے جوار کی بنا پر نہیں لہذا جار کو حق شفعہ نہیں ملے گا وہکذا فی قول عثمان رض قال اذا وقعت الحدود فی الارض فلا شفعۃ رواہ مالک رح۔ لیکن امام اعظم رح صاحبین رح وثوری وحسن بصری وقتادہ وحماد رح وغیرہم کے نزدیک زمین کے اندر حق شفعہ اس شریک کیلئے ثابت ہوتا ہے جسکے ساتھ تقسیم نہیں ہوئی اور اس شریک کیلئے ثابت ہے جسکے ساتھ تقسیم ہو گئی ہو لیکن حق طریق وشرب باقی رہا ہو ایسا ہی جار کیلئے بھی حق شفع ہے وہو الذی اداہ علی ظہر الدار المشفوعۃ وبابہ فی سکۃ اخری اب شریک کیلئے حق شفع ہونا تو اجماعی مسئلہ ہے لیکن جار کیلئے حق شفع ہونیکی دلیل عن ابی رافع انہ ﷺ قال الجار احق بسقبہ رواہ البخاری۔ یعنی ہمسایہ سزاوار تر ست بہ شفعہ بوجہ قرب خود ایں حدیث دلالت دارد بر ثبوت شفعہ مر جار را۔ وعن سمرۃ رض بن جندب رض انہ ﷺ قال جار الدار احق بالدار او الارض۔ رواہ ابوداؤد۔ ففی ہذہ الآثار وجود الشفعۃ للجوار۔ بعض نے اعتراض کیا کہ ممکن ہے کہ مذکورہ احادیث میں جار سے وہ جار مراد ہے جو شریک بھی ہو تو شرکت کے اعتبار سے حق شفع ثابت کیا گیا جواب یہ کہ ان احادیث میں تو جار شریک ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ شرکت کے بغیر بھی جار کا اطلاق کیا جاتا ہے کما یقال للمرأۃ جارۃ وجہا مع انہ لیس لہما مخالطۃ للحم ولا مشارکۃ لہ ولکن لقربہما منہ بلکہ حدیث شرید بن سوید سے معلوم ہوتا ہے کہ شرکۃ کے بغیر بھی جار کو حق شفع ملے گا کما قال شرید یا رسول اللہ ارض لیس لاحد فیہا قسم ولا شرک الا الجوار بعت تلک الارض قال النبی ﷺ الجار احق بسقبہ۔ یہاں شرید نے سوید نے جو ایسے ارض کیمتعلق سوال کیا جسمیں کسی کی شرکت نہیں اس کے جواب میں حضور ﷺ نے جو الجار احق فرمایا وہاں جار سے وہ جار مراد ہے جو شریک نہ ہو اس کیلئے حق جوار کی بنا پر حق شفع ثابت ہے۔ **الجواب** انہوں نے جو حدیث جابر رض کو ذکر کیا بعض نے یہ جواب دیا کہ اس حدیث میں جو فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق ہے یہ جابر کی رائے ہے حضور ﷺ کے قول نہیں کما قالہ ابوحاتم وانما یکون ہذا حجۃ علینا لو کان النبی ﷺ قالہ ذلک۔ لیکن اشکال یہ کہ اخرج الطحاوی عن سعید بن المسیب ان النبی ﷺ قال اذا حدت الطرق فلا شفعۃ ہذا یدل علی انہ من قول النبی ﷺ۔ اس کے جواب دیا جائیگا کہ اس حدیث میں جو فلا شفعۃ ہے مراد یہ کہ فلا شفعۃ للشرکۃ کیونکہ ابھی گذرا کہ شفعہ تین امور کی بنا پر ہوتی ہے کما ہو عند الحنفیہ احدہا الشرکۃ فی نفس المبیع والثانی الشرکۃ فی حق المبیع والثالث الشرکۃ للجوار اب وقوع حدود صرف طرق کے بعد تو اول دونوں شرکۃ نہیں رہتی اس لئے امر اول وثانی کی بنا پر حق شفعہ نہ ہوگا لانہ لا شفعۃ اصلا فان الشفعۃ من حیث الجوار باقیۃ وانما انتفت من جہۃ الشرکۃ۔ اب لا شفعۃ کے معنی یہ ہے کہ انما ضاع حق الشفعۃ باعتبار الشرکۃ فی نفس المبیع وفی حقہ واما حق الشفعۃ للجوار فہو باق۔ کما ہو ثابت بالحدیث الآخر۔ ہذا کلہ فی البذل ۲ ص ۲۹۱ وانوار المحمود ص ۳۴۵ والاشعۃ ص ۶۲ والعرف ص ۲۵۷ والعینی ص ۶۲۵ وغیرذلک۔

بَابُ الْمُسَاقَاةِ وَالْمُزَارَعَةِ

تعریف المساقاۃ والمزارعۃ والمخابرۃ ۱۲

مساقاۃ یہ کہ اپنے خرما یا انگور وغیرہ کے درختوں کو پانی وغیرہ دیکر اصلاح کرنے کیلئے دوسرے آدمی کو دیدے تاکہ اسکو بھی حصۂ معین مثلاً ثلث یا ربع یا نصف ملے۔ وھذا سرعۃ عقد لیست برز مین برمیں نیج یعنی اپنی زمین بغرض اصلاح وتربیت دوسرے کو دینا کہ اسکو بھی حصۂ معین مثلاً ثلث یا ربع ملے نصف ملے۔ حاصل آنکہ مساقات درد رخت می باشد و مزارعت در زمین اور مزارعت کو مخابرہ بھی کہا جاتا ہے ای المعاملۃ علی الارض ببعض مایخرج منہا من الزرع کالثلث والربع وغیر ذلک من الاجزاء المعلومۃ لکن فی المزارعۃ یکون البذر من مالک الارض وفی المخابرۃ یکون البذر من العامل کما قالہ النووی۔ چنانچہ مزارعۃ کی متعدد صورتیں ہیں اوّل یہ کہ یہ عقد معین دراہم و دنانیر پر ہو مثلاً تم میری زمین کی اصلاح کرو تم کو اتنے روپیہ دیں گے اس کے متعلق اس باب کے احادیث مطلقہ مثلاً نہی النبی ﷺ عن المخابرۃ وہی المزارعۃ۔ رواہ مسلم کی بنا پر صرف ابن حزم وطائفہ قلیلہ کی رائے یہ ہے کہ مزارعۃ مطلقاً جائز نہیں لابجزء من الثمر والطعام ولا بذہب ولا فضۃ ولا بغیر ذلک لیکن ابن بطال نے نقل کیا کہ تمام فقہاء امصار کا اجماع ہے کہ مزارعۃ ای کراء الارض بالذہب والفضۃ جائز ہے وبذا قال ابن المنذر ان الصحابۃ اجمعوا علی جواز ذلک اور حدیث نہی کا مصداق یہ صورت نہیں ہے۔ دوم یہ کہ یہ عقد مزارعۃ معین طعام مثلاً حنطہ یا شعیر معین پر ہو سواء کان من جنس مایزرع فی الارض اوغیرہ اوبجزء معین من الخارج من الارض اس کے متعلق امام اعظمؒ واحنافؒ وشافعیؒ ودیگر حضرات کا اتفاق ہے کہ ذہب وفضۃ وعروض جو بیع کے اندر ثمن واقع ہوسکتا ہے اس سے مزارعت جائز ہے ایسا ہی طعام سے بھی جائز ہے سواء کان من جنس مایزرع فی الارض اوغیرہ۔ مگر مالکؒ نے کہا کہ مزارعۃ طعام وتمر کے غیر سے جائز ہے طعام وتمر سے جائز نہیں تاکہ بیع الطعام بالطعام لازم نہ آوے وقال احمدؒ یجوز کراء الارض بجزء خارج منہا ایضاً اذا کان البذر من رب الارض سوم یہ کہ مزارعۃ خارج من الارض کے خاص حصہ پر ہو۔ مثلاً جو غلہ نہر کے آس پاس ہو وہ رب الارض کو ملے گا بقیہ عامل کو یہ صورت بالاتفاق کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ اس خاص حصہ میں غلہ ہی پیدا نہو۔ چہارم یہ کہ خارج من الارض کے بعض حصۂ غیر معینہ پر مثلاً ثلث یا ربع یا نصف پر عقد مزارعۃ ہو یہی مختلف فیہ صورت ہے۔ چنانچہ ابن بطال نے نقل کیا کہ صاحبین واحمد وثوری واوزاعی وابن ابی لیلیٰ وابن المسیب، معاذ رضؓ ابن عمر وزبیر وابن مسعود رضؓ وغیرہم کے نزدیک کراء الارض بالشطر والثلث والربع جائز ہے لحدیث ابن عمر ان النبی ﷺ عامل اہل خیبر علی نصف مایخرج من ثمر اوزرع متفق علیہ۔ ایسا ہی حضرات مذکورین کے نزدیک مساقاۃ بھی جائز ہے لحدیث ابی ہریرہ رضؓ قالت الانصار للنبی ﷺ اقسم بیننا وبین اخواننا النخل قال لا قال فتکفونا المؤنۃ ونشرکم فی الثمرۃ قالوا سمعنا واطعنا۔ رواہ البخاری۔ لیکن امام اعظمؒ وشافعیؒ ولیث ونخعی وابن عباسؓ کے نزدیک کراء الارض بجزء منہا جائز نہیں۔ امام اعظمؒ کے علاوہ دوسرے حضرات مساقاۃ کو تو جائز رکھتے ہیں لیکن امام اعظمؒ وزفر کے نزدیک مساقاۃ ومزارعۃ ایک بھی جائز نہیں ہے۔ لحدیث جابر انہ ﷺ نہی عن المخابرۃ وہی المزارعۃ اخرجہ مسلم، وعن ابن عمر انہ قال کنا نخابر ولا نری بذلک باساحتی زعم رافع بن خدیج ان النبی ﷺ نہی عنہ فترکناہ۔ رواہ مسلم۔ نیز مزارعۃ میں جس بعض خارج پر عقد ہوا مثلاً ثلث پر عقد ہوا ہو وہ ثلث دس قفیز ہوگا یا اس سے کم ہوگا یا اس سے زائد ہوگا یہ کچھ معلوم نہیں لہٰذا وہ بعض خارج موجود ہونیکی صورت میں مجہول ہوا۔ یا کسی آفت کی بنا پر وہ بعض خارج موجود ہی نہو بلکہ معدوم ہو وکل ذلک مفسد للعقد۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو اہل خیبر کے معاملہ کے متعلق حدیث ذکر کیا کہ نصف مایخرج پر معاملہ کیا گیا جواب یہ کہ حضور ﷺ وابو بکر رضؓ اپنے موت تک اور عمر رضؓ اہل خیبر کو جلاوطن کرنے تک آیۂ جزیہ نازل ہونے کے باوجود

بحث الاختلاف فی جواز المساقاۃ والمزارعۃ مع تعیین محل الخارج ۱۲

انہوں سے جزیہ نہیں لیا اس سے معلوم ہوا کہ اہل خیبر سے نصف مایخرج لینا بطور جزیہ کے تھا نہ بطور مزارعت کے۔ کما قال ابو بکر الرازی ومما یدل علی ان ما شرط من نصف الثمر والزرع کان علی وجہ الجزیۃ انہ لم یرو فی شیء من الاخبار انہ علیہ السلام اخذ منہم الجزیۃ الی ان مات ولا ابو بکر رضہ الی ان مات ولا عمر رضہ الی ان اجلاہم ولو لم یکن ذلک لاخذ منہم الجزیۃ حین نزلت آیۃ الجزیۃ۔ یا جواب یہ کہ خراج دو قسم پر ہے خراج وظیفہ وہ یہ کہ امام انکی زمین کی پیداوار کے مطابق ان پر ہر سال کیلئے مقرر کرے اور خراج مقاسمہ یہ کہ ان یشترط علیہم بعض مایخرج کالنصف والثلث ونحو ذلک جزءا شائعا۔ اب اہل خیبر کے ساتھ حضور صلعم نے جو معاملہ کیا وہ بطریق المن والصلح خراج مقاسمہ کے طور پر تھا بطور مساقاۃ ومزارعۃ کے نہیں جس پر دلیل یہ ہے کہ حضور صلعم نے ان کیلئے کوئی مدۃ معین نہیں کیا حالانکہ مجوزین مزارعۃ کے نزدیک بھی بغیر بیان مدۃ مزارعۃ جائز نہیں ہدایہ وغیرہ میں ہے کہ چونکہ مزارعت کیطرف لوگ محتاج ہیں فان صاحب المال قد لا یہتدی الی العمل والقوی علیہ لا یجد المال فمست الحاجۃ الی انعقاد ہذا العقد۔ اور مزارعت برائت کے تعامل بھی ہے اس لئے صاحبین کے قول پر فتوی ہے کہ مزارعۃ ومساقاۃ جائز ہے جن احادیث میں نہی وارد ہوئی وہ نہی تنزیہی پر محمول ہے یا اس صورت پر محمول ہے کہ جب صاحب ارض کسی خاص معین جانب کے غلہ کے شرط لگاوے۔ بلکہ حق بات یہ ہے کہ امام اعظم نے مزارعۃ کو سختی وتاکید کے ساتھ منع نہیں کیا بلکہ مکروہ سمجھا ہے۔ اب کوئی زیادہ اختلاف بھی نہیں رہا۔ کما نقلہ الشراح عن الحاوی القدسی۔ ہذا کلہ فی العینی ص۷۲۴ ج۵ والہدایہ ص۴۰۸ ج۴ والبذل ص۲۷۵ ج۳ وانوار المحمود ص۳۰۵ ج۲ وتعلیق تصحیح ص۳۶۲ ج۳ والاشعۃ ص۶۳ ج۳ والعرف ص۳۴۷ مفصلا والغرض ہہنا ہو الترتیب والتنظیم۔

فی حدیث ابی امامہ رضہ لا یدخل ہذا بیت قوم حافظ تورپشتی رح نے کہا کہ آلۃ الحرث کو سبب ذلت قرار دینے کیوجہ یہ ہے کہ اصحاب آلۃ الحرث جبن فی النفس یا قصور فی الہمۃ کی بنا پر اس ذلۃ کو اختیار کرتے ہیں یا وجہ یہ ہے کہ اکثر زراع حقوق ارض کے متعلق منجانب حکومت ملزوم ومأخوذ ہوتے ہیں۔ یا وجہ یہ کہ مسلمین جب معاملہ زراعت پر متوجہ ہوتے ہیں تو اپنے دشمن کفار سے اعراض کرکے جہاد کو ترک کر دیتے ہیں وفی ترک الجہاد نوع ذلۃ یہاں اشکال یہ کہ اس حدیث میں تو زراعت کے معاملہ کو سبب ذلۃ قرار دیا حالانکہ بخاری وغیرہ کی روایات سے زرع وزراع کی فضیلت ثابت ہے کما فی حدیث انس رضہ قال ما من مسلم یغرس او یزرع زرعا فیأکل منہ طیر او انسان او بہیمۃ الا کان لہ بہ صدقۃ۔ رواہ البخاری۔ اس تعارض کے دفعیہ کے متعلق عینی نے بخاری سے نقل کیا کہ یہ مذمت اس وقت ہے اگر مشغولی زراعت کیوجہ سے جہاد کے معاملہ ضائع ہو جاوے ورنہ فی نفسہ زراعت محمود چیز ہے۔

اور داؤدی نے کہا کہ زراعت کو سبب ذلۃ بتانا ان لوگوں کیلئے ہے جو کفار کے قریب ہو کیونکہ وہ لوگ اگر زراعت میں مشغول ہو جاویں تو جہاد کی تیاری نہیں کر سکیں گے واما غیرہم فالحرث محمود لہم کما فی العینی ص۷۱۲ ج۵ والتعلیق ص۳۶۵ ج۳ آئندہ فصل ثانی میں جو رافع بن خدیج کی حدیث ہے کہ من زرع فی ارض قوم بغیر اذنہم فلیس لہ من الزرع شیء ولہ النفقۃ۔ اسکے متعلق احمد رح نے کہا کہ ما حصل من الزرع یکون لصاحب الارض ولا یکون لصاحب البذر الا بذرہ لیکن عامۃ الفقہاء کی رائے یہ ہے کہ زرع صاحب البذر کیلئے ہے۔ لانہ تولد من عین مالہ وعلی الزارع کرار الارض۔ اگرچہ اس حدیث کو بعض نے تفرد شریک کی بنا پر ضعیف بتایا لیکن امام بخاری وترمذی سے اس کی تحسین منقول ہے۔ اب لیس لہ من الزرع شیء لانہ حصل بطریق غصب الارض۔ کما فی البذل ص۲۶۰ ج۳ والتعلیق ص۳۶۵ ج۳۔ × کے معنی یہ ہوا کہ لا یحل لہ من الزرع شیء ۱۲

باب الاجارۃ

اجارۃ اصطلاح شرع میں اس عقد کو کہا جاتا ہے کہ جسمیں تملیک المنافع

مع العوض ہو بخلاف بیع کے کہ اسمیں تملیک العین ہوتا ہے اور بخلاف عاریۃ کے کہ اسمیں تملیک المنافع تو ہوتا ہے لیکن بغیر عوض کے ہے اور قیاسا یہ اجارہ جائز نہونا چاہئے کیونکہ معقود علیہ جو منافع ہے وہ معدوم ہے لیکن لوگوں کی حاجت کی بناء پر جائز رکھا گیا چنانچہ احادیث بھی اس کے جواز پر دال ہیں کما روی عن عبداللہ بن مغفل انہ ﷺ نہی عن المزارعۃ وامر بالمواجرۃ وقال لا بأس بہا۔ رواہ مسلم۔ وعن ابن عمر رضہ انہ ﷺ قال اعطوا الاجیر اجرہ قبل ان یجف عرقہ رواہ ابن ماجہ۔ کما فی الہدایہ ص۲۷۷ ج۳ والاشعۃ ص۶۷۰ ج۳۔ فی حدیث ابن عباس رضہ احتجم فاعطی الحجام اجرہ۔ قاضی الحنبلی رح نے احمد رح سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک اجر الحجام مباح نہیں وممن کرہ کسب عثمان رضہ وابو ہریرہ والحسن والنخعی۔ لحدیث رافع بن خدیج انہ ﷺ قال کسب الحجام خبیث رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ وفی روایۃ انہ ﷺ قال من السحت کسب الحجام۔ لیکن جمہور ائمہ وائمہ کے نزدیک اجرۃ الحجام جائز ہے کما فی الہدایہ یجوز اخذ اجرۃ الحمام والحجام۔ لحدیث ابن عباس رضہ ان النبی ﷺ احتجم فاعطی الحجام اجرہ متفق علیہ۔ ولحدیث ابن عباس رضہ قال احتجم النبی ﷺ واعطی الحجام اجرہ ولو علمہ خبیثا لم یعطہ اجرۃ الشیخان۔

الجواب: احمد رح نے جو کسب الحجام خبیث ومن السحت کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ یہاں خبیث بمعنی الدنی ہے حلال کی ضد نہیں کقولہ تعالیٰ ولا تیمموا الخبیث منہ اور طحاوی نے کہا کہ جن احادیث میں کسب الحجام کو خبیث یا سحت کہا گیا وہ سب احادیث جواز سے منسوخ ہے۔ یا چونکہ اس کسب میں دناءۃ ہے اس لئے بطور مصلحت کے خبیث یا سحت کہا گیا حکم شرعی کے طور پر نہیں۔ کما فی انوار المحمود ص۳۱۲ ج۴ والعینی ص۶۵۵ وغیرذلک۔ یہ بحث مفصلاً گذر چکا۔

حدیث ابی ہریرہ رضہ میں جو کنت ارعی علی قاریط ہے قاریط قراط بتشدید الراء کی جمع ہے اور قراط نصف الدانق ای سدس الدرہم ہے وقیل ہو نصف عشر الدینار اور ابراہیم الحربی نے کہا کہ قاریط مکہ شریف کے ایک جگہ کا نام ہے جو مقام جیاد کے قریب ہے۔ اور ابن اسحٰق وواقدی کے کلام سے معلوم ہوا کہ حضور کی عمر اسوقت بیس سال کی تھی حضور اکرم الخلق ہونیکے باوجود اظہار تواضع اور ملازمت تواضع پر امت کو آگاہ کرنیکے لئے یہ ذکر کیا ہے کما فی العینی ص۶۳۱ ج۵ والتعلیق ص۳۶۷ ج۳۔

فی حدیث ابن عباس مروا بسماء فیہم لدیغ رقیہ کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ شعبی وقتادہ وسعید بن جبیر وغیرہم کے نزدیک رقیہ مکروہ ہے بلکہ حق تعالیٰ پر اعتماد وتوکل کی بناء پر مؤمن کیلئے واجب ہے کہ رقیہ وغیرہ ترک کردے کیونکہ جو مقدر ہے وہ ہو کر رہے گا لقولہ تعالیٰ ما اصاب من مصیبۃ فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرأہا۔ الآیۃ۔ واستدلوا بحدیث عمران بن حصین انہ کان ینہی عن الکی فابتلی فکان یقول لقد اکتویت کیتۃ بنار فما ابرأتنی من اثم ولا شفتنی من سقم رواہ الطحاوی۔ جب عمران کو داغ لگانے سے شفاء حاصل نہیں ہوئی تو انہوں نے توکل کیا تھا ایسا ہی ہم لوگوں کو توکل کرنا چاہئے لیکن امام اعظم ومالک وشافعی واحمد وحسن بصری ونخعی وزہری وثوری وغیرہم کے نزدیک لا بأس بالرقی۔ لحدیث ابن عباس ان نفرا من اصحاب النبی ﷺ مروا بماء فیہ لدیغ وفیہ فانطلق رجل منہم فقرأ بفاتحۃ الکتاب علی شاء فبرأ الحدیث رواہ البخاری اس پر حضور ﷺ نے کسی قسم کے انکار نہیں کیا۔ وعن خارجۃ بن الصلت عن عمہ قال اقبلنا من عند النبی ﷺ فاتینا علی حی من العرب فقالوا اہل عندکم من دواء او رقیۃ فان عندنا معتوہا فقلنا نعم فقرأت علیہ بفاتحۃ الکتاب رواہ ابوداؤد واحمد۔ اس پر بھی حضور ﷺ سے کوئی نکیر نہیں ہے بلکہ فرمایا کہ لقد اکلت برقیۃ حق۔ اس قسم کی احادیث سے رقیہ بکتاب اللہ کا جواز ثابت ہوتا ہے ویلحق بہ ما کان من الدعوات المأثورہ۔ **الجواب** اس قسم کی رقیہ وغیرہ توکل اور رضاء

بحث الاختلاف فی کسب الحجام ۱۲

بحث القاریط ۱۲

بحث الاختلاف فی جواز الرقیۃ وغیرہا ۱۲

بالقضاء کے منافی نہیں ہے بلکہ رقیہ وغیرہ کرنا بھی قضاء وقدر میں ہے اور عمران بن حصین کی حدیث میں جو عدم شفاء بالرقیہ کا ذکر ہے اس سے عدم جواز یا کراہیۃ ثابت نہیں ہوتا ہے کما فی العینی ج۵ ص۶۵۳ ۔ تعلیم القرآن وغیرہ پر اجرۃ لینے کی بحث باب فضل الاذان واجابۃ المؤذن کی اندر بالتفصیل گذر چکی ہے ۱۲

بَابُ احیاء الموات والشرب

مَوات بفتح المیم وتخفیف الواو وہو الارض الخراب یعنی ویران جگہ ۔ اور ہدایہ میں ہے کہ موات وہ زمین ہے کہ جس سے انقطاع الماء یا غلبۃ الماء وما شبہ ذلک مما یمنع الزراعۃ کی بناء پر نفع حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے بطلان انتفاع کی بناء پر اسکو موات کر کے نام رکھا گیا ۔ ودر نہایہ گفتہ کہ موات زمینی کہ زراعت کردہ نشدہ و تعمیر نمودہ نشدہ و مالک نشدہ اور اسپیچ یکے اور احیاء سے عمارت وغیرہ اٹھانا مراد ہے یعنی ناقابل انتفاع زمین کو قابل انتفاع بنانا مراد ہے ۔ والشرب بکسر الشین پانی کے حصہ وفی الشرع عبارۃ عن نوبۃ الانتفاع بالماء سقیاً للمزارع والدواب کما فی العینی ج۵ ص۷۳۰ والاشتہ ص۱۰۱ والہدایہ ص۴۶۱ والتعلیق ص۳۶۰ ۔

فی حدیث عائشہ رض من عمر ارضا لیست لاحد فہو احق ۔ شافعی وصاحبین بلکہ بقول علامہ عینی رح جمہور کے نزدیک جس زمین کا کوئی مالک معلوم نہیں ہے اگر کسی نے اس کو سقی یا زرع یا غرس یا بناء کے ذریعہ احیاء کیا ہے وہ زمین آبادی کے قریب ہو یا نہ ہو احیاء کرنے والا اس کا مالک ہو جاوے گا اسمیں اذن الامام کی ضرورت نہیں لحدیث عائشہ رضا انہ عن قال من عمر ارضا لیست لاحد فہو احق رواہ البخاری ۔ اور مالک کے نزدیک جو زمین آبادی کے قریب ہو یعنی اہل آبادی اسکی طرف محتاج ہو تو اس کے احیاء کے بعد بغیر اذن الامام مالک ہوگا ورنہ اہل آبادی کے ضرر کا اندیشہ ہے ۔ امام اعظم وابراہیم نخعی وسعید بن المسیب وابن سیرین ومکحول کے نزدیک جو مالک کا ایک قول بھی ہے کہ وہ زمین آبادی کے قریب ہو یا نہ ہو بعد الاحیاء بغیر اذن الامام مالک ہوگا ۔

لحدیث ابن عباس انہ عن قال لاحمی الا للہ ورسولہ رواہ البخاری ۔ حمی بالکسر زمینی ست کہ گرد کردہ می شود از برائے مواشی تا ازاں بچرند ۔ فدل علی ان حکم الارضین الی الائمۃ لا الی غیرہم ۔ کیونکہ ائمہ اللہ ورسول کے نائب ہیں ۔ وعن محمد رح قال قال عمر رض لنا رقاب الارض رواہ الطحاوی ۔ وقال فدل علی ان رقاب الارضین کلہا الی ائمۃ المسلمین فلا تخرج من ایدیہم الا باذنہم ۔ قال الطحاوی ہذا قول ابو حنیفۃ رح وبہ ناخذ ۔ ابو عون سے مروی ہے کہ بصرہ کے ایک آدمی عمر رض کے پاس جا کر ایک غیر آباد زمین کے متعلق کہا کہ مجھے وہ معین کر کے دیجئے فکتب عمر الی ابی موسیٰ ان کانت حمی فاقطعہا ایاہ تو عمر رض نے یہ نہیں کہا کہ تم آباد کر کے مالک بن جاؤ بلکہ خلیفۂ بصرہ کے اذن کے حوالہ کر دیا ۔ صاحب ہدایہ نے استدلال کیا کہ انہ عن قال لیس للمرأ الا ما طابت بہ نفس امامہ ۔ رواہ الطبرانی

الجواب صاحب ہدایہ نے اس حدیث عائشہ کا یہ جواب دیا کہ یحتمل انہ اذن لقوم لانعقاد الشرع یعنی کسی خاص قوم کو اس حدیث سے اذن دیا ہوگا شرعی حکم کلی کے طور پر بیان کرنا نہیں جب وہ حدیث محتمل التاویل ہے اور حدیث احناف مفسر اس لئے راجح ہوگی ۔ کما قالہ الفاضل اللکھنوی فی حاشیۃ الہدایہ ۔ کما فی الہدایہ ص۴۶۲ والعینی ج۵ ص۷۳۲ والتعلیق ص۳۶۱ وقدم مر بحث منع فضل الماء فی الفصل الاول من باب المنہی عنہ من البیوع فراجعہ ہناک ۔

فی حدیث ابن عباس رض المسلمون شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلاء والنار ۔ یہاں شرکۃ اباحۃ مراد ہے شرکت ملک مراد نہیں یہاں جس پانی کے اندر سب کی شرکت بتایا گیا وہ وہ پانی ہے جسکو برتن وغیرہ میں لے کر حفاظت نہ کیا گیا ہو چنانچہ پانی کے متعدد اقسام ہیں ۔ اول ماء البحار اسمیں تمام لوگوں

کیلئے پینے اور زمین سیراب کرنے کا حق ہے والانتفاع بماء البحر کالانتفاع بالشمس والقمر والہواء فلا یمنع من الانتفاع بہ علی ای وجہ شاء۔ دوم بڑے بڑے نہروں کا پانی یعنی سیحون وجیحون ودجلہ وفرات اس کا حکم بھی ماء البحار کے حکم کیطرح ہے۔ سوم کنواں وحوض وغیرہ کے پانی وہاں بھی عام لوگوں کا حق ثابت ہے۔ ہاں اگر کنواں یا چشمہ یا حوض کسی کے ملک میں ہو اگر اس کے قریب کوئی غیر مملوک پانی ہو تو پینے والا کو دخول فی ہلکہ سے روک سکتا ہے اگر کوئی پانی نہو تو صاحب البئر کو کہا جاویگا کہ تم اسکو پی کر جانے یا لیجانے کیلئے اجازت دو۔ چہارم الماء المحرز فی الاوانی یعنی برتن میں لیکر جس نے پانی کا مالک ہوگیا وانقطع حق غیرہ عنہ۔ اور جو گھاس غیر مملوک زمین میں اُگا ہو اس میں بھی تمام لوگ شریک ہونگے کالشرکۃ فی ماء البحار اور جو گھاس کسی کے مملوک زمین میں خود بخود بغیر انبات صاحب الارض اُگی ہو۔ اسمیں بھی لوگوں کی شرکت ثابت ہے ہاں صاحب الارض اپنے مملوکہ زمین کے اندر داخل ہونے سے روک سکتا ہے پس اسکے قریب کوئی غیر مملوک گھاس ہو تو طالب الکلاء کو کہا جاوے گا کہ تم وہاں سے حاصل کرو اور اگر ایسی گھانس نہو تو صاحب الارض کو کہا جاوے گا کہ تم اس کا حق اپنے ہاتھ سے دو یا اسکو لینے کی اجازت دیدو۔ لیکن اگر صاحب الارض نے زمین کو سیراب کر کے خود گھانس اُگایا ہو تو اسمیں کسی کا حق نہیں۔ اور جو نار میدان میں جلائی گئی ہو اسمیں سب لوگ شریک ہیں اب اگر کوئی اس سے روشنی حاصل کرنا چاہے یا اسکی روشنی میں کپڑا سینا چاہے یا گرمی حاصل کرنا چاہے یا اس سے چراغ جلانا چاہے تو نہیں روک سکتا ہے ہاں اگر اس سے جمرہ لینا چاہے تو روک سکتا ہے کیونکہ یہ اس کا مملوک ہے اور آگ بھی بجھ جاویگی۔ یا نار سے وہ پتھر مراد ہے جس سے آگ روشن ہوتی ہے اگر وہ ارض موات میں ہو تو اسمیں سب شریک ہیں کما فی الہدایہ ۴۶۸/۴ وحاشیتہ والتعلیق ۳۶۲/۳ والاشعۃ ۱۷۔

بَابُ العَطَایَا

عطایا جمع عطیۃ کے ہے بمعنی بخشش امام غزالی رح نے اس زمانہ میں سلاطین کے عطیہ قبول کرنے کے متعلق منہاج العابدین میں علماء کے اختلاف نقل کئے ہیں چنانچہ بعض نے کہا کہ جس چیز کے متعلق حرمت کا یقین نہو اسکو لینا جائز ہے اور بعض نے کہا کہ جس چیز کی حلۃ کا یقین نہو، ولی یہ کہ اسکو نہ لیوے لان الاغلب فی ہذا العصر علی اموال السلاطین الحرام والحلال فی ایدیہم معدوم۔ اور بعض نے کہا کہ سلاطین کے عطایا کے متعلق اگر یہ متحقق نہو کہ حرام ہے تو غنی وفقیر کیلئے لینا جائز ہے اور گناہ معطی کا ہوگا لان النبی ﷺ قبل ہدیۃ المقوقس ملک الاسکندریۃ۔ اور صحابہ کی ایک جماعت نے بھی ظالموں سے لئے ہیں فمنہم ابو ہریرہ رض وابن عباس رض وابن عمر رض وغیرہم اور بعض نے کہا کہ اموال السلاطین غنی وفقیر کسی کے لئے حلال نہیں لانہم موسومون بالظلم والغالب فی مالہم الحرام اور بعض نے کہا کہ جس چیز کی حرمۃ کے متعلق یقین نہو وہ فقیر کیلئے حلال ہے نہ غنی کیلئے۔ کما فی التعلیق ۳۶۶/۳۔

فی حدیث ابی ہریرۃ رض العمری جائزۃ

العمری ہی اعطاء الدار معطی کو معمر اور معطی کو معمر کہا جاتا ہے اسی عمری کی تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ ان یقول المعطی اعمرتک ہذہ الدار فاذا مت فہی لورثتک او لعقبک۔ دوم یہ کہ صرف اتنا کہے کہ اعمرتک ہذہ الدار ای جعلتہا لک عمرک اسمیں اور کوئی قید نہ بڑھاوے۔ سوم یہ کہ جعلتہا لک عمرک فاذا مت عادت الی اولی ورثتی ان کنت مت۔ مذکورہ تمام صورتوں میں امام مالک عمری کو تملیک منافع قرار دیکر عاریۃ کہتے ہیں کہ تملیک رقبہ یعنی ہبہ نہیں ہے۔ جب عمری مالک کے نزدیک عاریۃ ہوا لہذا معطی کیطرف عود کر آوے گا کما فی حدیث جابر رض انہ ﷺ اجاز العمری التی ان یقول ہی لک ولعقبک فاما اذا قال لک

بحث الاختلاف فی قبول عطایا السلاطین ۱۲

بحث العمری مع ذکر صورہا

ہی لک ما عشت فانہا ترجع الی صاحبہا رواہ ابوداؤد ۔ لیکن علامہ عینی نے کہا کہ جمہور یعنی امام اعظم وشافعی (بقول جدید) واحمد وثوری وجابرؓ وابن عباسؓ وابن عمرؓ وعلیؓ وغیرہم کے نزدیک عمریٰ تملیک الرقبہ ہوکر ہبہ ہے کما تدل علیہ الفاظ الحدیث کما روی عن جابرؓ ان النبیؐ کان یقول العمریٰ لمن وہبت لہ رواہ ابوداؤد ۔ قال صاحب البذل ای یثبت بہا ملک الرقبۃ للموہوب لہ عند امام اعظمؒ وشافعی وغیرہما کے نزدیک عمریٰ ہبہ ہونا ثابت ہوا لہذا واہب کیطرف عود نہیں کرے گا چنانچہ مذکورہ صورت اولیٰ کے متعلق وہ حضرات مذکورین بالاتفاق کہتے ہیں کہ یہ ہبہ ہے اگر موہوب لہ مرجاوے تو اس کے ورثہ کو ملے گا لیکن کسی حالت میں واہب کیطرف عود نہیں کریگا خلافاً لمالکؒ ۔ اور صورت ثانیہ کے متعلق جمہور نے کہا کہ اس کے حکم بھی صورت اولیٰ کے حکم کیطرح ہے کہ موہوب لہ کے موت کے بعد اس کے ورثہ کو ملے گا کما ہو عند الاحناف والشوافع خلافاً للبعض ۔ ایسا ہی صورت ثالثہ میں بھی صورت اولیٰ کیطرح ہبہ ہوکر موہوب لہ مالک ہوجاوے گا اس کے بعد اس کے ورثہ کو ملے گا ۔ کما قال النووی والاصح صحۃ العقد فی جمیع الصور وان الموہوب لہ یملکہا ملکاً تاماً لایعود الی الواہب کما فی حدیث جابرؓ انہ ﷺ قال امسکوا علیکم اموالکم ولاتفسدوہا فانہ من اعمر عمریٰ فہی للذی اعمر حیاً ومیتاً ولعقبہ رواہ مسلم ۔ قال النووی رح ۔ ثبت من ہذا ان العمریٰ ہبۃ لاتعود الی الواہب ابداً ۔ وعن جابرؓ انہ ﷺ قال العمریٰ لمن وہبت رواہ مسلم ۔ وعن جابرؓ انہ ﷺ قال ان العمریٰ میراث لاہلہا رواہ مسلم ۔ یعنی موہوب لہ مالک شود بعد از وے میراث اولاد او می شود اس قسم کی احادیث کثیرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ موہوب لہ مالک ہوجاوے گا اور احمدؒ کا قول ہے کہ تصح العمریٰ المطلقۃ دون المقیدۃ

الجواب حدیث جابرؓ میں جو فانہا ترجع الی صاحبہا ہے جواب یہ کہ فتح الودود میں ہے کہ یہ جابرؓ کا اجتہاد ہے اس سے احادیث مطلقہ کی تخصیص نہیں کی جاویگی ۔ اور صورت ثالثہ کے متعلق اشکال یہ ہے کہ اگر اس صورت میں بھی ہبہ ہو تو وہ فاسد ہونا چاہئے کیونکہ اس میں فاذا مت عادت الی کی شرط فاسد مذکور ہے جواب یہ کہ ہبہ شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے ۔ کما ذکر فی الہدایۃ ص۲۷۵ ج۳ وہذا کلہ فی البذل ص۳۰۰ ج۲ والانوار ص۳۵۵ ج۲ والتعلیق ص۳۷۷ ج۲ والاشعۃ ص۷۹ ج۲ والنووی ص۳۸ ج۲ ۔

وعنہ الرقبیٰ جائزۃ لاہلہا ۔ رقبیٰ کی صورت یہ ہے کہ ان ..... الرجل للرجل قد وہبت لک ہذہ الدار فان متُّ قبلی رجعت الیَّ وان متَّ قبلک فہی لک ماخوذ من المراقبۃ لان کل واحد منہما یرقب ای ینتظر موت صاحبہ اسمیں بھی اختلاف ہے چنانچہ ابو یوسف وشافعی واحمد کے نزدیک رقبیٰ میں بھی عمریٰ کیطرح تملیک ذات ہوکر جائز ہے ۔ لحدیث جابرؓ انہ ﷺ قال العمریٰ جائزۃ لاہلہا والرقبیٰ جائزۃ لاہلہا رواہ الترمذی وابوداؤد ۔ وفی روایۃ انہ ﷺ اجاز العمریٰ والرقبیٰ ۔ اور قولہ وہبت لک ہذہ الدار سے تملیک العین ہوگا نہ تملیک المنفعۃ لیکن اس نے جو شرط سے تعلق کیا اس سے ہبہ فاسد نہ ہوگا بلکہ شرط خود باطل ہوکر عقد صحیح رہیگا کما مر فی العمریٰ ۔ لیکن امام اعظم ومالکؒ ومحمدؒ کے نزدیک رقبیٰ باطل ہے کما فی الہدایہ کما روی الشعبی عن شریح ان النبیؐ اجاز العمریٰ وابطل الرقبیٰ نیز اس رقبیٰ میں تملیک کو امر خطر کے ساتھ معلق کیا جاتا ہے اسلئے کہ اسمیں ہر یک موت صاحب کا انتظار کرتا ہے وذلک غیر معلوم فکانت الرقبیٰ تعلیق التملیک بامر اخطر الوجود والعدم والتملیکات لاتحتمل التعلیق بالخطر لہذا یہ ہبہ ہوکر صحیح نہیں ہوگا عاریۃ ہوکر صحیح نہیں ہوگا بلکہ عاریۃ ہوکر صحیح ہوگا کما ہو عند الامام الاعظم ومحمدؒ ۔ لانہ دفع الدار الیہ واطلق لہ الانتفاع بہ وہذا معنی العاریۃ ۔ **الجواب** :۔ جن احادیث میں جواز رقبیٰ کے متعلق ذکر ہے وہاں لفظ رقبیٰ کے اندر

یہ احتمال ہے کہ وہ مراقبہ بمعنی الانتظار سے ماخوذ ہے اسوقت ابو یوسف و شافعی واحمد کیلئے حجۃ ہوگی لیکن اگر وہ اقارب وہی ہبۃ الرقبی سے ماخوذ ہو تو انہونکے لئے حجۃ نہوگی لان ذلک جائز فلایکون حجۃ مع الاحتمال۔ یا احاد کے درمیان تطبیق دینے کیلئے معنی ثانی پر حمل کیا جاوے گا۔ وبخلاف العمری لان ہناک وقع التصرف تملیکا للحال فہو بقولہ عمری وقت التملیک وانہ لایحتمل التوقیت فبطل وبقی العقد علی الصحۃ کما فی التعلیق ص۳۷۵ والانوار المحمود ص۳۵۹ وحاشیۃ الترمذی ص۱۶۱ والبذل ص۳۰۱ :۔

باب فی حدیث ابن عباس العائد فی ھبتہ کالکلب یعود فی قیئہ

ھبہ اصطلاح شرع میں تملیک المال بغیر عوض کو کہا جاتا ہے (ارکان ایجاب وقبول ہے ومن شرائطہا القبض۔ پھر رجوع فی الہبہ کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ مالک وشافعی واوزاعی کے نزدیک جو احمد کا ظاہر مذہب بھی ہے کہ ہبہ کرکے رجوع کرنا حرام ہے لحدیث ابن عباس انہ ع قال العائد فی ہبتہ کالکلب یعود فی قیئہ رواہ البخاری عن ابن عمران ع قال لایرجع الواہب فی ہبتہ الا الوالد فیما یہب لولدہ رواہ النسائی وابن ماجہ۔ لیکن امام اعظم کے نزدیک اگر وہ اجنبی یعنی جو ذی رحم محرم نہو اسکو ہبہ کیا ہے تو اسمیں رجوع جائز ہے لحدیث ابی ہریرہ وابن عباس وابن عمر انہ ع قال الواہب احق بھبتہ مالم یثب منہا ای لم یعوض منہا اخرجہ ابن ماجہ والدارقطنی۔ عن ابن عباس انہ ع قال من وہب فہو احق بھبتہ مالم یثب منہا اخرجہ الطبرانی بحدیث درجہ حسن سے ساقط نہیں ہے۔ وعن ابن عمر انہ ع قال من وہب ہبۃ فہو احق بہا مالم یثب منہا اخرجہ الحاکم وقال صحیح علی شرط الشیخین۔ اب حنفیہ جو جواز الرجوع فی الہبہ کے قائل ہیں یہ اسوقت ہے اگر وہ موانع سبعہ موجود نہو جسکو ان حروف سبعہ نے جمع کیا ہے یعنی دُمْ خُذْ قَدْ ہے موانع الرجوع فی فصل الہبہ ۔ یا صاحبی حروف دمع خزقہ۔ چنانچہ دال سے زیادۃ متصلہ مراد ہے یعنی شئ موہوب میں اگر کوئی زیادۃ متصلہ مراد ہو کالغرس والبناء جس سے موہوب کی قیمت زیادہ ہوجاتی ہے یہ مانع عن الرجوع ہے اور حرف میم سے موت احد العاقدین مراد ہے یہ بھی مانع عن الرجوع ہے اور عین سے واہب کو کوئی عوض دینا مراد ہے یہ بھی مانع ہے اور خاء سے خروج عن ملک الموہوب لہ مراد ہے۔ اور حرف زاء سے عاقدین کے درمیان زوجیت کے تعلق مراد ہے یعنی اگر زوج کو زوجہ نے ہبہ کیا ہے یا زوجہ کو زوج نے تو رجوع نہیں کرسکتا اور قاف سے تعلق قرابت بین العاقدین مراد ہے اور حرف ھاء سے ہلاک الموہوب مراد ہے ہکذا فی عامۃ کتبنا وفی الدر المختار ان الرجوع فی الہبۃ وان فقدت الموانع مکروہ تحریما او تنزیہا۔

الجواب انہوں نے جو دلیل اول میں کالکلب یعود فی قیئہ کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ وہاں جو عود فی الہبہ کو عود فی القی کے ساتھ تشبیہ دیا گیا یہ تشبیہ استقباح واستقذار کی بناء پر ہے حرمت رجوع کا اعتبار سے نہیں کیونکہ فعل الکلب متصف بالقبح تو ہوتا ہے متصف بالحرمت نہیں ہوتا ہے لان الکلب غیر مکلف فالقی لیس حراما علیہ چنانچہ احناف بھی رجوع فی الہبہ کو قبیح ومکروہ سمجھتے ہیں اسمیں تو اختلاف بھی نہیں ہے اس کے مؤید بخاری کا یہ لفظ بھی ہے کہ لیس لنا مثل السوء یعنی ہمارے اہل مکہ کیلئے یہ مناسب نہیں کہ ایسے کام کریں جس سے برا مثال قائم کیا جاوے اس سے صراحۃ مفہوم ہوتا ہے کہ رجوع ایک امر قبیح ہے جس سے برا مثال قائم ہوتا ہے اور حدیث کا جواب صاحب ہدایہ نے دیا کہ لایرجع الواہب سے مراد یہ ہے کہ قضاء قاضی ورضاء موہوب لہ کے بغیر واہب رجوع میں مستقل نہیں ہوسکتا ہذا کلہ فی الہدایہ ص۲۷۳ ج۳ وحاشیۃ انوار المحمود ص۳۵۵ ج۲ وبذل المجہود ص۲۹۷ ج۴۔

فی حدیث النعمان لا اشہد علی جور

احمد اسحق وثوری کے نزدیک اپنے اولاد میں سے ہبہ کے اندر بعض پر بعض کو فضیلت دینا حرام ہے چنانچہ بشیر نے جب اپنے ولد نعمان کو ایک غلام زائد

زائد دے کر حضور اکرمؐ کو شاہد بنانا چاہا تو فرمایا تھا کہ اعدلوا بین اولادکم پھر فرمایا کہ لا اشہد علی جور متفق علیہ لیکن امام اعظم و مالک و شافعی کے نزدیک ہبہ میں بعض اولاد کو بعض پر فضیلت دینا جائز تو ہے لیکن مکروہ ہے حرام نہیں اور ہبہ صحیح ہے کما فضل ابو بکر عائشۃ باحد وعشرین وسقا نخلہا ایاہا دون سائر اولادہ وفضل عمر عاصما فی عطایہ وفضل عبد الرحمن بن عوف ولدام کلثوم قال القاضی وقرر ذلک ولم ینکر علیہم فیکون علیہ اجماع الصحابۃ۔ الجواب۔ حدیث میں جو اعدلوا کا حکم ہے وہ استحباب پر محمول ہے اور لفظ جور حرمت پر دلالت نہیں کرتا ہے لانہ ہو المیل عن الاستواء والاعتدال وکل ما خرج عن الاعتدال فہو جور سواء کان حراما او مکروہا کما فی التعلیق ص ۳۸ ج ۳ عن النووی والبذل ص ۲۹۹ ج ۲۔

کلا لبس ثوبی زور ای کمن کذب کذبین او اظہر شیئین کاذبین دراصل حضورؐ نے یہ جملہ اس عورت کیلئے فرمایا تھا جس نے حضورؐ سے عرض کی تھی کہ میری ضرہ ہے اس کے سامنے اس چیز کے ساتھ سیرابی دکھلانا گناہ ہوگا؟ جو مجھکو میرے زوج نہیں دیا یعنی یہ ظاہر کرنا کہ گویا کہ مجھکو دیا ہے اسمیں ایک کذب تو اعطانی زوجی کہنا ہے اور دوسرا اظہار ان زوجی یحبنی شدید من ضرتی اور اس کی مراد کے متعلق بعض نے کہا کہ لباس ... واہل صلاح پوشد و در واقع نباشد کما فی التعلیق ص ۳۸۱ ج ۳ والاشعۃ ص ۸۳ ج ۳۔

بَابُ اللُّقَطَۃِ۔

لُقَطَۃ والتقاط بمعنی از زمین برگرفتن چیزے را۔ اگرچہ خلیل بن احمد نے یہ فرق بیان کیا کہ لقطہ بفتح القاف مال اٹھانے والے کے نام ہے اور بسکون القاف بمعنی المال الملقوط لیکن اہل لغۃ ومحدثین کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ بضم اللام وبفتح القاف بھی مال ملقوط کو کہا جاتا ہے۔ شمس الائمہ سرخسی نے اپنے مبسوط میں لکھا ہے کہ متقدمین کے نزدیک لقطہ کو اٹھانا حلال نہیں لانہ اخذ المال بغیر اذن صاحبہ وذلک حرام شرعا۔ اور بعض متقدمین من ائمۃ التابعین نے کہا کہ اٹھانا حلال تو ہے لیکن ترک افضل ہے لان صاحبہا یطلبہا فی الموضع الذی سقطت منہ۔ لیکن احناف وعامۃ الفقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس کے رفع ترک سے افضل ہے اور بدائع میں احناف کے مذہب کے متعلق کچھ تفصیل ہے کہ اگر اس مال پر ضائع ہونے کا خوف ہو تو مالک کو دینے کیلئے اٹھا لینا افضل ہے اور اگر ضائع ہونے کا خوف نہ ہو تو مالک کیلئے اٹھا لینا مباح ہے اور اس مال کو اسکے مالک کیلئے نہیں بلکہ اپنے کیلئے اٹھانا حرام ہے۔ قال الشافعی اذا خاف علی اللقطۃ یجب اخذہا پھر وہ مال جسکو ملتقط اٹھاتا ہے وہ دو قسم پر ہے اول وہ ہے جسکے متعلق ملتقط جانتا ہے کہ مالک اسکو تلاش نہیں کرے گا جیسا کہ خرما کی گٹھلی اور انگور کے چھلکا اسکو اٹھا کر اس سے انتفاع جائز ہے لیکن اگر مالک نے اس مال کو ملتقط کے ہاتھ میں پاوے تو واپس لے سکتا ہے کیونکہ القائمن المالک بطور اباحۃ الانتفاع للواجد کی تھی وملک المبیح لایزول بالاباحۃ بطور تملیک کے نہ تعاقن التملیک من المجہول لایصح۔ اور قسم دوم وہ مال ہے جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ اس کا مالک اسکو طلب کریگا اب ملتقط پر لازم ہے کہ اسکو اٹھا کر حفاظت کر کے رکھتا ہوا مالک تک پہونچانیکے لئے تشہیر کرے کما فی بذل المجہود ص ۶۶ ج ۲:۔

فی حدیث زید بن خالد اعرف عفاصہا ووکاءہا۔ عفاص بکسر العین الوعاء الذی یکون فیہ اللقطۃ والوکاء الخیط الذی تشد بہ الصرۃ والکیس ونحوہما۔ شرح السنۃ میں ہے کہ اگر کوئی آدمی آکر

لقطہ کا دعوی کرے اور اس کے عفاص و وکاء کو بھی ان بھی لیا ہو تو اس سے کسی قسم کے بینہ لینے کے بغیر اسکو وہ لقطہ دیدینا واجب ہے کما ہو عند مالک واحمد لحدیث زید بن خالد انہ قال اعرف عفاصہا و وکاءہا الحدیث متفق علیہ کہ معرفت عفاص و وکاء سے یہی مقصود ہے کہ جو دعوی کرے اسکو بھی ان سکے گا اسکو دیدیا جائے لیکن احناف و شافعی کے نزدیک اگر رجل مدعی عفاص اور وکاء اور عدد و وزن بھی نے اور ملتقط کو یقین ہو کہ یہ مدعی صادق ہے تو دے سکتا ہے اور اگر یقین نہو تو وہ مدعی بینہ پیش کرنا پڑیگا بغیر بینہ کے نہیں دے سکتا ہے کیونکہ وہ مدعی کبھی ملتقط سے اوصاف لقطہ سنکر بھی بیان کر سکتا ہے۔

الجواب :۔ اور حدیث میں جو ملتقط کو عفاص و وکاء کی معرفت کا حکم دیا گیا وہ دفع الی المدعی کیلئے نہیں بلکہ ملتقط کے مال سے اختلاط نہونیکے لئے ہے ورنہ مالک کے آنے کے بعد امتیاز ناممکن ہو جاوے گا کما فی تعلیق المصبح ص ۳۸۴ ج ۳ :۔ ثم عرفہا سنۃ :۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہاں سنۃ کو تعریف کے ظرف بنانے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ تعریف و تشہیر کافی ہے لیکن تعریف سنۃ کا امر عرفاً و عادۃً تکریر تعریف کا تقاضا کرتا ہے چنانچہ جب کبھی مالک کے موجود ہونے کا گمان ہو تو تشہیر کرے ابن الملک نے کہا کہ اول ہفتہ میں ہر دن دو مرتبہ یعنی اول نہار اور آخیر نہار میں تشہیر کرے اور دوسرے ہفتہ میں ہر دن ایکمرتبہ کرے پھر ہر ہفتہ میں ایک ایک دفعہ تشہیر کرے کہ ہر کہ را چیزے گم شدہ باشد بیاید و صفت آنرا ذکر کند اور یہی تشہیر بالاتفاق واجب تو ہے لیکن اسکی مدت میں اختلاف ہے چنانچہ مالک و محمد و شافعی و احمد کے نزدیک مال قلیل ہو یا کثیر ہو مدت تشہیر ایک سال ہے لحدیث زید بن خالد انہ قال ثم عرفہا سنۃ متفق علیہ۔ لیکن امام اعظم سے اس بارے میں تین روایات ہیں اول ماذکرہ محمد وہو تقدیرہ بالحول من غیر فصل بین القلیل والکثیر کما ہو عند مالک والشافعی رح واحمد رح ثانی وہ ہے جسکو صاحب ہدایہ نے ذکر کیا کہ اگر دس درہم سے کم ہو تو متعدد ایام تشہیر کرے واگر دس درہم یا اس سے زائد ہو تو ایک سال تک تشہیر کرے اور امام اعظم کا قول ثالث جو ابو یوسف رح کا قول بھی ہے کہ صحیح یہ ہے کہ مقادیر مذکورہ میں سے کوئی بھی لازم نہیں بلکہ تقدیر مدۃ تشہیر رائے آخذ پر مفوض ہوگا جاء فیہ یعرفہا الی ان یغلب علی ظنہ ان صاحبہا لا یطلبہا بعد ذلک ثم یتصدق بہ وہذا الذی اختارہ السرخسی قال الشارح وصححہ فی الہدایہ وفی المضمرات والجوہرہ وعلیہ الفتوی اب تقادیر مذکورہ لازم نہونیکی دلیل اطلاق حدیث مسلم قال النبی فی اللقطۃ عرفہا فان جاء احد بخبرک الحدیث آسمیں عرفہا علی الاطلاق ہے ..... کہ کسی مقادیر کا ذکر نہیں ہے فالمطلق یجری علی اطلاقہ۔ وعن ابی بن کعب قال وجدت صرۃ فیہا مائۃ دینارا فاتیت النبی فقال عرفہا حولا فعرفتہا حولا ثم اتیتہ فقال عرفہا حولا فعرفتہا حولا ثم اتیتہ فقال عرفہا حولا فعرفتہا حولا الحدیث رواہ ابوداود۔ سرخسی نے کہا کہ مائۃ دینار مال کثیر ہونے کی بنا پر تین سال تک تشہیر کرنے کا حکم دیا معلوم ہوا کہ ایک سال کوئی لازم مقدار نہیں کہ جو عام ہر شئی کے اندر لازم ہو بلکہ قلت و کثرۃ مال کے اعتبار سے تشہیر کی مدت بھی مختلف ہو جاوے گی۔ کما قال ابراہیم النخعی ایضا ونقل عن المشائخ فی عشرۃ دراہم فصاعدا یعرفہا حولا لانہ مال عظیم یتعلق بسرقتہ القطع دون العشرۃ الی ثلثۃ دراہم یعرفہا شہرا وفیما دون ذلک الی الدرہم یعرفہا جمعۃ ای اسبوعۃ وفیما دون الدرہم یعرف یوما وفی فلس ونحوہ ینظر یمنۃ ویسرۃ ثم یضعہ فی کف فقیر وشئی من ہذا لیس بتقدیر لازم لان نصب المقادیر لا یکون بالرای۔ **الجواب** :۔ انہوں نے جو یعرفہا سنۃ کی حدیث ذکر کیا اسمیں جو سنۃ کے ساتھ مقید کیا غالبا مال اس حیثیت کے ہوگا یا اکثر حالات میں لقطہ ایسا ہی ہوتا ہے کہ جس کے ایک سال تک تشہیر کرنا پڑے

نوٹ: الاختلاف فی مدۃ التشہیر ۱۲

کوئی حد معین نہیں ورنہ تین سال کا حکم بھی تو دیا گیا ہے کما مر فی حدیث ابی ابن کعب کما فی تعلیق الصبیح ص۳۸۴ ج۳ والبذل ص۶۷ ج۲ والاشعۃ ص۵۵ ج۳۔ والا فشانک بہا۔ یعنی واگر نیاید صاحب آں پس بگیر کار خود را بہ لقطہ یعنی نفع بگیر از آں چنانچہ شافعی واحمد واکثر صحابہ وتابعین کے نزدیک اگر مالک نہ آوے تو ملتقط غنی ہو یا فقیر بہر صورت وہ تصرف کر سکتا ہے۔ لحدیث زید بن خالد والافشانک بہا وقد مر معناہ آنفا وفی حدیث ابی ابن کعب انہ علیہ وسلم قال فان جاء صاحبہا والا فاستمتع بہا رواہ ابوداؤد۔ یہاں ابی بن کعب تونگر ہونے کے باوجود انکو استمتاع کا حکم دیا لیکن امام اعظم وثوری وابن مبارک کے نزدیک ملتقط اگر فقیر ہو تو تصرف کر سکتا ہے واگر غنی ہو تو خود تصرف نہیں کر سکتا بلکہ صدقہ کر دیگا کما روی عن ابن عباس انہ قال یتصدق بہا الغنی ولا ینتفع بہا ولا یتملکہا۔ نیز یہ قبضہ امانت ہے قبضہ ملک نہیں لقولہ ولکن ودیعۃ عندک جب بطور ودیعہ کے قبضہ ہے لہذا تونگر اسکو تصرف نہیں کر سکتے۔

الجواب:۔ ان کی حدیث اول میں جو والا فشانک بہا ہے وہاں لفظ شانک فعل محذوف کا مفعول ہے ای خذ شانک ای فاصنع ما شئت من صدقۃ او اکل او غیرہما۔ حاصل یہ کہ اگر تم محتاج وفقیر ہو تو خود تصرف کرو وہ صدقہ کرو چنانچہ یہی حنفیہ کا مذہب بھی ہے اور انھوں نے جس ابی بن کعب کو تونگر بتایا تھا اس کے باوجود حضورؐ نے فرمایا کہ استمتع بہا۔ شمس الائمہ سرخسی نے جواب دیا کہ ابی بن کعب پر قرض تھا۔ اس لئے وہ محتاج تھے اسی بناء پر استمتع کا حکم دیا گیا۔ یا یہ بھی احتمال ہے کہ وہ کسی حربی کا گرا ہوا مال تھا کہ جس کے لئے امان نہیں وقد سبقت یدہ الیہ فجعلہ احق بہ والیہ اشار النبیؐ رزق ساقہ اللہ الیک۔ اور حضرت گنگوہیؒ سے منقول ہے کہ ابی بن کعب جمیع ازمنہ میں تونگر نہ تھے چنانچہ متعدد روایات سے ثابت ہے کہ ابو طلحہ نے جب ایکباغ صدقہ کرنا چاہا تھا تو حضورؐ نے فرمایا کہ اجعلہا فی فقراء اہلک فتصدق علی حسان وابی بن کعب معلوم ہوا کہ ابی بن کعب بعض زمانہ میں فقیر تھے اب استمتع کا حکم اس زمانہ میں دیا ہوگا لہذا اس سے شافعیؒ واحمدؒ استدلال نہیں کر سکتے لانہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال کما فی البذل ص۶۸ ج۲ والتعلیق ص۳۸۴ ج۳:۔

قال فضالۃ الابل:۔ اشعۃ اللمعات ص۸۷ ج۳ میں ہے کہ ہر وہ جانور جو چرانے والا کے بغیر ضائع نہیں ہوتا ہے جیسا کہ گھوڑا وبیل وگدھا یہ سب اونٹ کے حکم میں داخل ہے چنانچہ مالکؒ وشافعیؒ کے نزدیک جو احمدؒ کے ایک قول ہے کہ بکری کو تو التقاط کیا جاوے گا لیکن اونٹ وگھوڑا وگدھا وبیل کے عدم التقاط افضل ہے بدائع صنائع میں عدم جواز نقل کیا ہے لحدیث زید بن خالد قال فضالۃ الابل قال مالک ولہا معہا سقاؤہا وحذاؤہا ترد الماء وتاکل الشجر متفق علیہ یعنی ابل کے پاس پانی وچلنے کا سامان ہے اس کے التقاط کی کیا ضرورت ہے بلکہ اسی زید کی بعض روایات میں اس سوال پر غضبناک ہونے کا ذکر ہے فغضب النبیؐ حتی احمرت وجنتاہ رواہ ابوداؤد۔ امام اعظمؒ وصاحبین کے نزدیک بکری وبقر وابل وخیل کے التقاط جائز ہے چنانچہ بکری کے التقاط پر برانگیختہ کیا گیا ہے حیث قال النبیؐ ہی لک او لاخیک او للذئب متفق علیہ۔ ای ان لم تاخذہ انت اخذہ اخوک او اکلہ الذئب یعنی ضائع ہونے کا اندیشہ ہے۔ وروی ان رجلا وجد بعیرا بالحرۃ فعرفہ ثم ذکرہ لعمرؓ فامرہ ان یعرفہ الحدیث تو بعیر کے التقاط پر حضرت عمرؓ نے انکار نہیں کیا وذلک دلیل الجواز

الجواب:۔ انہوں کی حدیث میں جو بظاہر التقاط الابل سے منع کیا گیا ہے مراد یہ کہ یہ منع اسوقت ہے اگر اس کے صاحب قریب ہو حیث قال النبیؐ حتی یلقاہا ربہا وانما یقال ذلک اذا کان قریبا۔ یا جواب یہ کہ یہ اس زمانہ

کا حکم ہے کہ جب اہل صلاح واہل امانت غالب تھے اونٹ تنہا رہنے سے بھی خیانت کا اندیشہ نہ تھا چونکہ اس زمانہ میں امانت داری نہیں ہے لہذا اسکو پکڑ کر رکھنے میں اسکی حفاظت ہے کما فی البذل ص۳۰ ج۳ والتعلیق ص۳۸۵ ج۳ :-

فی حدیث عبد الرحمن بن عثمان انہ نہی عن لقطۃ الحاج۔ بدائع الصنائع سے نقل کیا گیا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک حرم شریف کے لقطہ کو ہمیشہ تشہیر کرنیکی ضرورت ہے کسی حالت میں اس سے انتفاع جائز نہیں چنانچہ حضورؐ نے صفت مکہ کے بیان میں فرمایا کہ لا تحل لقطتہا الا لمنشد ای لمعرف اب نہی عن لقطۃ الحاج کے معنی یہ ہوتے کہ انہ نہی الا للتعریف والتشہیر کما قال الجمہور ان لقطۃ مکۃ لا تلتقط للتملک بل للتعریف خاصۃ۔ اور احناف نے کہا کہ لقطۃ الحل کیلئے جو تشہیر وغیرہ کی ضرورت ہے وہ لقطۃ الحرم کیلئے بھی ہے کیونکہ احادیث میں حل وحرم کی تخصیص کے بغیر مطلق لقطہ کے متعلق یہ حکم دیا گیا ہے کہ اعرف عفاصہا ووکاءہا ثم عرفہا سنۃ الحدیث متفق علیہ۔ **الجواب** :- جن احادیث میں لقطۃ الحرم کی تشہیر کا ذکر ہے وہ مذہب احناف کے منافی نہیں لانا نقول بموجبہا انہ لا یحل التقاطہا الا للتعریف وہذا حال کل لقطۃ لیکن حضورؐ نے لقطۃ الحرم کو اسلئے خاص کرکے ذکر کیا کہ اس لقطہ کا مالک اکثر عادۃً نہیں ملتا ہے اس بناء پر کوئی خیال کرسکتا ہے کہ شاید لقطۃ الحرم کی تشہیر کی ضرورت نہیں اسکے دفعیہ کیلئے مخاصر کے ذکر کیا گیا۔ اور فتح میں ہے کہ چونکہ لقطۃ الحرم مالک کیطرف پہونچنا ممکن ہے اس لئے خاصر کے ذکر کیا گیا کیونکہ اگر وہ لقطہ کسی مکی کے ہے تو ظاہر ہے اور اگر کسی آفاقی کا ہو تو ہر سال غالباً تمام آفاق سے لوگ آتے ہیں تو اگر ہر سال تشہیر کی جاوے تو توصل الی معرفۃ صاحبہا آسان ہوگا کما فی البذل ص۷۶ ج۳ وانوار المحمود ص۵۱۲ ج۳۔

اور فصل ثانی کی حدیث عمر بن شعیب میں جو استمتاع من اثمر المعلق یر لا شیء علیہ فرمایا مراد یہ کہ لا اثم علیہ ولکن علیہ ضمان یا یہ ابتداء اسلام کا حکم ہے اب منسوخ اور فعلیہ غرامۃ مثلیہ جو فرمایا گیا اسی غرامۃ مثلین کے متعلق امام احمدؒ قائل ہیں کما کان عمر یحکم بہ عملاً بظاہر الحدیث لیکن جمہور کے نزدیک دو مثل کا ضمان نہ ہوگا کیونکہ اس حدیث میں غرامۃ مثلین کا حکم علی سبیل الزجر والوعید دیا گیا ہے۔ یا یہ ابتداءً تھا اب منسوخ ہے کما فی التعلیق ص۳۸۶ ج۳ اور ثمن المجن جو ربع دینار ہے وہ عند الشافعی نصاب سرقہ ہے واحناف کے نزدیک دس درہم ہے چنانچہ شمنیؒ گفتہ کہ قیمت مجن دراں زمان دہ درہم بود وتفصیل این در باب حدیث سرقہ بیاید ان وصلنا الیہ کما فی الاشعۃ ص۸۸ ج۳ :-

فی حدیث ابی سعید یا علی اد الدینار۔ منذری نے کہا کہ یہاں اشکال یہ ہے کہ علیؓ نے تو دینار قبل التشہیر خرچ کر ڈالا حالانکہ حدیث التشہیر اکثر واصح اسناداً ہے جواب یہ کہ تشہیر کیلئے کوئی خاص لفظ نہیں بلکہ اس دینار کو لیکر تمام لوگوں کے سامنے حضورؐ کی طرف مراجعت کرنا ہی تشہیر کیلئے کافی ہے کما فی مصنف عبد الرزاق ان علیاً وجد دینارا فاتی النبیؐ فقال عرفہ ثلثۃ ایام الحدیث اس سے حضورؐ کے پاس لیجانا معلوم ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ تشہیر کے حکم دینے کے بعد تشہیر بھی کی گئی ہے اگرچہ اس حدیث میں اسکا ذکر نہیں۔ پھر اشکال دوم یہ کہ ماسبق میں جو گذرا کہ حنفیہ کے نزدیک غنی کے لئے لقطہ کو خود تصرف کرنا جائز نہیں حالانکہ اس حدیث میں تو ہے کہ حضورؐ وعلی رضؓ نے اسکو کھائے ہیں حالانکہ وہ حضرات بنو ہاشم میں سے ہیں جنکے لئے صدقہ حلال نہیں جیسا کہ غنی کیلئے حلال نہیں ہے جب لقطہ بنو ہاشم کیلئے حلال ہوا تو غنی کیلئے بھی حلال ہوگا۔ جواب یہ کہ وہ حدیث ضعیف ہے کما قال الشوکانی فی اسنادہ رجل مجہول۔ نیز اسمیں اضطراب بھی ہے بعض روایات میں ہے

بحث الاختلاف فی لقطۃ الحرم ومع ذکر وجوہ التخصیص وذکر غرامۃ المثلین ۱۲

بحث فی ان علیاً اخذ الدینار بغیر التعریف ہل ہو خاص بہ ام لا ۱۲

کر سائل فاطمہؓ نہیں اور بعض میں علیؓ اور مال تلاش کرنے والا بعض میں امرأۃ ہے بعض میں غلام ۔ اور سرخسی نے جواب دیا کہ علیؓ متعدد ایام کے بھوکے تھے حضورؐ کو وحی کے ذریعہ معلوم ہوا تھا اسوجہ سے فرشتہ نے اس دینار کو ڈال دیا تھا تاکہ اسکو علیؓ کے سکے یہ لقطہ نہیں تھا ۔ مولانا گنگوہی نے فرمایا کہ چونکہ یہ معلوم تھا کہ علیؓ اس دینار کو اگر اپنے اہل بیت پر خرچ کرے تو مدینہ میں کوئی بھی ناراض نہ ہوگا اس اذن غیر صریح کی بنا پر خرچ کیا یہ لقطہ کے حکم ہی میں نہ تھا بل مثلہ مثل صدیق لہ مال عند رجل وہو یعلم من حالہ انہ لو انفق منہ فی حاجتہ لا یتمالک فی حاجتہ الجوع لکان راضیا لہذا اسپر لقطہ کے حکم جاری نہ ہوگا کما فی البذل ص۱۷۱ ج۳ والانور ص۵۱۱ ج۲ :۔

فی حدیث عیاض بن حمار فلیشہد ذا عدل :۔ مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک جو شافعی کا ایک قول ہے کہ لقطہ پر دو صاحب عدل کو گواہ بنانا کہ ایسی جنس چیز سے یا فتہ ام تا اور اتہمت سرقہ نکنند و دعوی زیادتی نکنند و تا نفس او حریص نشود و بموت ناگہانی او وارثان داخل ترکہ او نگردانند یہ اشہاد مذکورہ حضرات کے نزدیک مستحب ہے لان النبیؐ لم یأمر بہ فی حدیث زید بن خالد ولو کان واجبا لبینہ ۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک جو شافعیؒ کا ایک قول ہے کہ گواہ بنانا واجب ہے لحدیث عیاض انہؐ قال من وجد لقطۃ فلیشہد ذا عدل الحدیث والامر ہہنا للوجوب ۔ الجواب ۔ صرف زید بن خالد کی حدیث میں ذکر نہ کرنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ حکم ثابت ہی نہیں جبکہ اس صحیح حدیث سے حکم اشہاد صراحۃً معلوم ہو رہا ہے کما فی بذل المجہود ص۲۷ ج۳ وانوار المحمود ص۵۱ ج۲ والاشعۃ ص۸۹ ج۳ :۔

باب الفرائض :۔

فرائض جمع فریضۃ کی ہے کحدیقۃ حدائق ۔ والفریضۃ بمعنی المقدرات الشرعیۃ فی المتروکات المالیہ شرح السنۃ میں ہے کہ فرضؔ کے لغوی معنی قطع کے ہیں وخصت المواریث باسم الفرائض من قولہ تعالیٰ نصیبا مفروضا ای مقدرا او معلوما او مقطوعا عن غیرہم پھر مسائل میراث کے متعلقہ علم کو علم الفرائض کہا جاتا ہے وللعالم بہ فرضی او فارض وفی الحدیث افرضکم زیدؓ کما فی التعلیق ص۳۸۸ ج۳ :۔

فی حدیث اسامہ لا یورث المسلم الکافر نوویؒ نے کہا کہ تمام مسلمانوں کا اسپر اجماع ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوگا لیکن مسلمان کافر کے وارث ہونے نہ ہونے کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ معاذ بن جبلؓ ومعاویہؓ وسعید بن المسیب ومسروق وغیرہم کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث ہوگا لقولہؐ الاسلام یعلو ولا یعلی ۔ یعنی اسلام عالی اور غالب رہتا ہے مغلوب نہیں ہوتا لہذا مسلمان غالب رہکر اسکو وراثت ملے گی لیکن جمہور صحابہ وتابعین وحضرات ائمہ کرام کے نزدیک مسلمان کو کافر سے وراثت نہیں ملے گی لحدیث اسامہ بن زیدؓ انہؐ قال لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم متفق علیہ الجواب :۔ المراد من علو الاسلام فضل الاسلام علی غیرہ کما فی البذل ص۱۱۰ ج۳ والتعلیق ص۳۸۹ ج۳ اب جمہور امت کے نزدیک اختلاف دینین مانع من الارث ہے لیکن کفار یعنی یہود ونصاریٰ مجوس وعبدۃ الاوثان یہ باہم ایک دوسرے کے وارث ہونگے لقولہؐ لا یتوارث اہل ملتین شتی رواہ ابو داؤد کما ہو عند الشافعی لیکن احناف کے نزدیک تمام کفار مسلمانوں کے مقابلہ میں ملۃ واحدہ ہیں بقولہؐ الکفر ملۃ واحدۃ لہذا وہ کفار باہم ایک دوسرے کے وارث ہونگے ۔ الجواب :۔ اس حدیث میں ملتین سے اسلام وکفر مراد ہے بقولہؐ الکفر ملۃ واحدۃ ۔ تو اسمیں مسلمان اور کافر کے درمیان عدم وراثت کا ذکر ہے کفار میں باہم عدم وراثت مراد نہیں کما فی التعلیق ص۳۸۹ ج۳ والبذل

فی حدیث ابی ھریرۃ القاتل لایرث ۔ای لایرث من المقتول امام مالک نے کہا کہ قتل خطأ وراثت سے مانع نہیں وقال ابوحنیفہ رح قتل الصبی لایمنع یہاں مسئلہ کی تحقیق کیلئے کچھ تفصیل کی ضرورت ہے چنانچہ مظہر نے کہا کہ اس حدیث پر علمائے کرام کا عمل ہے کہ قتل مانع الارث ہوتا ہے خواہ قتل عمداً ہو یا خطأً صبی سے ہو یا مجنون سے یا غیر ہما سے اور ابن الملک نے کہا کہ وہ قتل جس سے قصاص یا کفارہ واجب ہوتا ہے وہی قتل مانع من الارث ہے چنانچہ جس قتل پر قصاص و دیۃ و کفارہ وحرمان عن المیراث مرتب ہوتا ہے اس کے متعدد اقسام ہیں اوّل قتل عمد یعنی کسی نفس کو سلاح یا ما اجری مجری السلاح کالمحدد من الخشب کے ذریعہ بالقصد قتل کرنا وموجبہ الاثم و والقصاص وحرمان عن المیراث ولا کفارۃ فیہ عندنا خلافاً للشافعی رح دوم شبہ العمد جو سلاح یا جو قائم مقام سلاح نہیں اس کیذریعہ قصداً مارنا جسمیں ہلاکت غالباً ہو کالحجر والعصا الکبیر من یا غالباً ہلاکت نہو کالعصا الصغیر وموجب شبہ العمد الاثم والکفارۃ والدیۃ المغلظۃ علی العاقلۃ وحرمان المیراث ولا قصاص فیہ ۔ سوم قتل خطأ یہ دو قسم پر ہے ایک خطأ فی القصد ہے وہ یہ کہ کسی شخص پر اس گمان سے تیر مارے کہ وہ صید ہے فاذا ہو آدمی او شبحہ او حربی فاذا ہو مسلم اور دوسرا خطأ فی الفعل وہ یہ کہ نشانہ پر تیر مارے پس وہ کسی آدمی کو لگ جاوے وموجب الخطأ الکفارۃ والدیۃ علی العاقلۃ وحرمان المیراث ولا اثم فیہ ۔ چہارم ما اجری مجری الخطأ مثل النائم ینقلب علی رجل فیقتلہ اس کا موجب بھی بعینہ قتل خطأ کے موجب ہے توحرمان المیراث مذکورہ صور اربعہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے پنجم قتل بالسبب جیسا کہ اپنے غیر مملوک زمین میں کنواں کھودا ہو جسمیں گر کر کوئی مرجاوے وموجبہ الدیۃ علی العاقلۃ ولا کفارۃ فیہ ولا یتعلق بہ حرمان المیراث کما فی التعلیق ص۳۸۹ ج۲ وحاشیۃ السراجی ص۷ آئندہ حدیث جابر میں استہلال الصبی سے آثار حیوٰۃ معلوم ہونا مراد ہے جس کسی صورت سے بھی ہو اسی کو استہلال سے تعبیر کیا گیا لان الصبی یستہل عند الانفصال غالباً و یعرف حیوتہ اب اگر کسی صورت سے زندہ ہونا معلوم ہو تو وارث ہوگا کما ہو قول احناف رح والشافعی رح والاوزاعی رح والثوری رح کما فی التعلیق الصبیح ص۳۸۹ ج۲

فی حدیث کثیر بن عبد اللہ مولی القوم منہم ۔ یہاں مولی معتق بفتح التاء ای آزاد کردہ شدہ مراد ہے غرض یہ ہے کہ اگر معتق بفتح التا مرجاوے اس کے وارث نسبی میں سے کوئی نہو تو معتق بکسر التا یعنی آزاد کرنے والا اس کا وارث ہوگا واما معتق بالفتح وارث نمی شود از معتق بالکسر) کما فی الاشعۃ ص۹۰ وحلیف القوم منہم حلیف سے مولی الموالات مراد ہے چنانچہ عرب میں یہ دستور تھا کہ ایک دوسرے سے قسم کھا کر کہتے تھے کہ خون تو خون منست وصلح تو صلح من ست وجنگ تو جنگ من و وارث تو وارث من چنانچہ سراجی کے حاشیہ میں ہے کہ صورت الموالاۃ ان یقول شخص مجہول النسب لآخر انت مولای ترثنی اذا مت وتعقل عنی اذا جنیت ۔ اب کوئی کافر کسی رجل کے ہاتھ پر مسلمان ہو کر اس رجل کے ساتھ عقد موالاۃ کرنے کے بعد وہ مرگیا ہو اور اس کے کوئی وارث نہو تو مالک رح شافعی رح و ثوری رح و اوزاعی رح کے نزدیک اس جدید مسلمان کے میراث بیت المال میں دیا جائیگا کیونکہ عقد موالات کی بناء پر توریث قولہ تعالیٰ واولوا الارحام بعضہم اولی ببعض کے ذریعہ منسوخ ہے لیکن امام اعظم رح وصاحبین و زفر رح کے نزدیک ذوی الارحام مولی الموالات سے اولی ہے اب اگر ذوی الارحام یعنی الذین لہم قرابۃ من المیت ولیسوا بعصبۃ ولا ذوی سہم یذوی الارحام اگر نہو تو مولی الموالات کو ملیگا لقولہ تعالیٰ والذین عقدت ایمانکم فآتوہم نصیبہم وللحدیث تمیم الداری قال یارسول اللہ ما السنۃ (ای حکم الشرع) فی الرجل الکافر یسلم علی ید الرجل من المسلمین

قال ع ہوای الرجل من المسلمین اولی الناس بحیاہ ومماتہ ای بحیا الرجل الحاوز الذی اسلم ومماتہ اب اگر ان دونوں کے درمیان عقد موالات ہوا ہو تو عدم اقارب کے وقت مولیٰ اولیٰ بالمیراث ہوگا واگر عقد موالات نہوا ہو تو مراد یہ کہ اولیٰ الناس بالنصرۃ فی حال الحیوۃ وبالصلوۃ بعد الموت وروی عن ابی الاشعث انہ سأل عمر رض عن رجل اسلم علیٰ یدہ ووالاہ فمات وترک مالاً فقال عمر رض میراثہ لک فان أبیت فلبیت المال۔ الجواب :۔ انہوں نے جو توریث بعقد الموالات کو منسوخ بتایا جواب یہ کہ وہ اصل کے اعتبار سے منسوخ نہیں بلکہ ذوی الارحام کو مولی الموالات سے اولیٰ بتایا گیا ہے اگر دوسرے اقارب ہو تو مولی الموالات کا حکم منسوخ ہے واگر نہو حکم وراثت جاری ہوگا تو مطلقاً منسوخ نہوا۔ واضح رہے کہ اگرچہ ابراہیم نخعی نے عقد موالات میں مسلمان ہونے کا ذکر کیا ہے لیکن شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ عقد موالات میں مسلمان ہونیکے شرط نہیں ہے نخعی نے صرف عادۃً ذکر کر دیا کما فی البذل ص۱۱۲ ج۴ والانوار ص۲۰۶ ج۲ والتعلیق ص۳۹ ج۳ :۔

فی حدیث المقدام الخال وارث من لا وارث لہ :۔ واضح ہو کہ ذوی الارحام میت کے ہر اس رشتہ دار کو کہا جاویگا جو ذوی الفروض وعصبات میں سے نہو پھر یہ ذوی الارحام چار قسم پر ہیں اوّل :۔ وہ رشتہ دار جو میت کیطرف منسوب ہو وہم اولاد البنات واولاد بنات الابن دوم وہ رشتہ دار جنکی طرف میت منسوب ہو وہم الاجداد الساقطون کاب ام المیت والجدات الساقطات جو نکہ یہ اجداد وجدات ذوی الفروض وعصبات کی موجودگی میں ساقط ہو جاتے ہیں اسلئے سقوط کا وصف لایا گیا۔ سوم وہ رشتہ دار جو میت کے ابوین میں سے کسی ایک کیطرف منسوب ہو وہم اولاد الاخوات وبنات الاخوۃ وبنوالاخوۃ وچہارم وہ جو میت کے دونوں جدّ ای اب الاب واب الام یا دونوں جدہ ای ام الاب وام الام کیطرف منسوب ہو یہ وہم العمّات ای پھوپی والاعمام ای چچا والاخوال ای ماموں والخالات ای خالہ کما فی السراجی ص۴۲ اب ان ذوی الارحام کے وارث ہونے نہ ہونے کے متعلق صحابہ کرام وتابعین وحضرات ائمہ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ مالکؒ وشافعیؒ وسعید بن المسیبؒ وسعید بن جبیر وزید بن ثابت رض وغیرہم کے نزدیک ذوی الارحام کیلئے میراث نہیں ہے اگر ذوی الفروض وعصبات نہو تو میت کا مال بیت المال میں رکھا جاوے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیات مواریث میں صرف ذوی الفروض وعصبات کو ذکر کئے ہیں ذوی الارحام کا ذکر نہیں لہذا ذوی الارحام وارث نہوگا۔ اور یہ تو نہیں ہو سکتا کہ نسیاناً ذکر نہ کیا ہو لقولہ تعالیٰ وما کان ربک نسیاً۔ وسئل النبی ع عن میراث العمۃ والخالۃ فقال نزل جبرائیل ع واخبرنی ان لا میراث للعمۃ والخالۃ۔ لیکن امام اعظم وصاحبین وزفر ونخعی وعلقمہ وحسن بصری وابن سیرین ومجاہد وعلی رض وابن عباس وابن مسعود ومعاذ وابو الدرداء وغیرہم کے نزدیک ذوی الارحام وارث ہوگا۔ لقولہ تعالیٰ واولوا الارحام بعضہم اولیٰ ببعض فی کتاب اللہ۔ ای اولیٰ بمیراث بعض فیما کتب اللہ تعالیٰ وحکم بہ وعن المقدام انہ ع قال الخال وارث من لا وارث لہ یرث مالہ رواہ ابوداؤد توخال جو ذوی الارحام میں سے ہے اسکو وارث قرار دیا گیا۔ ولما مات ثابت بن الاحداح قال النبی ع لقیس بن عاصم ہل تعرفون لہ نسبا فیکم فقال انہ کان غریبا فلا نعرف لہ الا ابن اخت فجعل النبی ع میراثہ لہ۔ الجواب وفی انہوں نے جو کہا کہ آیت مواریث میں ذوی الارحام کا ذکر نہیں جواب یہ کہ اگرچہ بعض آیات میں نہیں ہے لیکن دوسری آیت میں ہے کما ذکرت لکم۔ اور انہوں نے جو حدیث ذکر کیا چونکہ وہ آیت واولوا الارحام بعضہم اولیٰ ببعض کے مخالف ہے اس لئے یہی کہا جاویگا کہ ان کی حدیث اس آیت کے قبل کی ہے۔ یا اس حدیث میں جو عمہ وخالہ کی میراث

بحث الاختلاف فی توریث ذوی الارحام ص۱۲ ج۴ انشاء اللہ تعالیٰ

میراث کی نفی ہے یہ اس صورت میں ہے کہ جب ذوی الفروض یا عصبات ہو جو احناف بھی کہتے ہیں اب احادیث میں کوئی تعارض نہیں رہے گا کما فی البذل ص۱۰۱ والتعلیق ص۳۹ وحاشیۃ السراجی ص۲۲۔

فی حدیث واثلۃ بن الاسقع تحوز المرأۃ ثلاث مواریث عتیقها :۔ ای میراث عتیقها یعنی اپنے آزاد شدہ غلام کا جو مال ہے جسکو "ولاء" کہا جاتا ہے عورت اس ولاء کی وارث ہوگی ولقیطها ای ملقوطها چنانچہ امام اسحٰق کے نزدیک ملتقط اپنے لقیط کا وارث ہوگا بدلیل ہذا الحدیث لیکن جمہور علماء کے نزدیک اس لقیط کا مال جو ولاء ہے وہ ملتقط کو نہیں ملے گا لان ابنی عاصم الولاء بالمعتق حیث قال الولاء لمن اعتق چنانچہ جمہور کے نزدیک ولاء کا سبب ہی اعتاق ہے۔ المجیب یہ حدیث عند الجمہور منسوخ ہے یا اس حدیث میں جو لقیط پر وراثت کا اطلاق کیا یہ مجازاً ہے کیونکہ لقیط کے میراث بیت المال کیلئے ہوتا ہے اب اگر ملتقط فقیر ہو تو حاکم بطور تصدق اسکو دے سکتا ہے۔

ولدها الذی لاعنت عنہ یعنی وہ ولد جسکو رجل نے بذریعہ لعان اپنے سے نفی کیا تو رجل اور اس ولد کے درمیان توارث جاری نہیں ہوگا کیونکہ توارث نسب کیذریعہ ہوتا ہے اور رجل نے تو نسب ہی کو نفی کر دیا لیکن اس ولد کا نسب من جہۃ الام ثابت ہے لہذا ولد اور اسکی ماں کے درمیان توارث جاری ہوگا کما فی بذل المجہود ص۱۱۱ وانوار المحمود ص۲۰۲ وتعلیق الصبیح ص۳۹ :۔

فی حدیث ابن مسعود تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها نصف العلم

یہ حدیث الفاظ متقاربہ کے ساتھ ابن مسعود رضؓ وابوہریرہ رضؓ سے مروی ہے کما اخرجہ البیہقی والحاکم۔ اب فرائض کو جو نصف العلم کہا گیا اس کے متعلق متقدمین تو اپنی عادۃ کی مطابق یہی کہتے ہیں کہ ہم اس کے معنی کو نہیں جانتے اور ہم اس کے مکلف بھی نہیں چونکہ تاویل وتوجیہ کے اندر خطاء کا احتمال ہے اس لئے بلا تاویل ہم اسکے حقیقۃ کو تسلیم کرتے ہیں اس کے معنی وکیفیت ہماری سمجھ میں آوے یا نہ آوے۔ اور متاخرین عوام کے ایمان کی حفاظت کرنے کے خاطر اس قسم کی متشابہات میں تاویل کرتے ہیں۔ کہ عموم البلوی وکثرۃ الاحتیاج الیہ کی بناء پر اسکی اہمیت دیتے ہوئے نصف العلم بتاتے ہیں۔ یا چونکہ انسان پر صرف دو حالت طاری ہوتی ہے حالت حیوۃ وحالت موت دوسرے تمام علوم تو حالت حیوۃ میں ضروری ہے اور فرائض کیطرف بعد الموت محتاج ہوتے ہیں اس اعتبار سے نصف العلم کہا گیا۔ یا چونکہ سبب ملک دو قسم پر ہے اختیاری جیسا کہ شراء وقبول البتہ دوم اضطراری کالارث اب فرائض میں قسم دوم کے متعلق بحث ہے اس لئے نصف العلم بتایا یا فرائض کے کثرۃ اقسام اور اسمیں حساب کتاب کی ضرورت ہونے کی بناء پر چونکہ اس علم کی تحصیل میں زیادہ مشقت ہوتی ہے اس لئے نصف العلم کہا گیا۔ یا ثواب وفضیلت کی کثرۃ کی بناء پر نصف العلم کہا گیا چنانچہ انسان فرائض کے ایک مسئلہ کے تعلم پر ایک سو حسنات کا مستحق ہوتا ہے اور فقہ کے ایک مسئلہ کے تعلم پر دس حسنات کا مستحق ہوتا ہے یا اس حدیث میں نصف سے احد القسمین مراد ہے اگرچہ وہ دونوں برابر نہ ہو کما قال ابن الصلاح وہو حسن ہذا کلہ فی حاشیۃ ص۳ السراجی للبحر العارف الاکبر ہو لولی اللہ الشاہ اصغر حسین الدیوبندی نور اللہ مرقدہ۔ واضح ہو کہ کلالہ کی تفسیر میں اختلاف ہے فقیل المال وقیل الوارث الذی لایکون ہو ولد ولا والد وقیل المورث الذی لایکون لہ والد ولا ولد وعند الجمہور ہو من لا والد لہ ولا ولد لہ کما فی انوار المحمود ص۲۰۰ والبذل ص۱۰۳ :۔ 〃 〃 〃

باب الوصایا

وصایا وصیۃ کی جمع ہے جیسا کہ ہدایا ہدیۃ کی وصیت کرنے والے کے فعل پر بھی اطلاق کیا جاتا ہے اور اس مال وغیرہ پر بھی اطلاق ہوتا ہے جس کے متعلق وصیت کی گئی ہو۔ وفی الشرع عہد خاص مضاف الی مابعد الموت وقد یصحبہ التبرع کما فی البذل ص۹۲ ج۴ والتعلیق ص۳۹۶ ج۳ فی حدیث ابن عمر الا ووصیتہ مکتوبۃ عندہ امام اسحٰق وداؤد ظاہری وزہری وعطا وطلحہ بن مصرف کے نزدیک جو شافعی کا قول قدیم ہے کہ وصیت واجب ہے اور بعض نے والدین واقربین کیلئے وصیت کو واجب بتائے ہیں لقولہ تعالیٰ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف۔ وعن ابن عمر انہ قال ماحق امرء مسلم لہ شیء یوصی فیہ یبیت لیلتین الا ووصیتہ مکتوبۃ عندہ متفق علیہ۔ یعنی وصیت کو کہنے کے بغیر زمانہ قلیل بھی نہ گذرنا چاہیے۔ لیکن جمہور امت کے نزدیک وصیت کرنا مستحب ہے۔ لانہا مشروعۃ لنا لاعلینا وما شرع لنا یکون مندوبا۔ نیز وصیت بعد الوفات کی متعلقہ تبرع ہے لہذا تبرع فی حال الحیوۃ پر قیاس کر کے کہا جاوے گا کہ جیسا کہ تبرع فی حال الحیوۃ مستحب ہے ایسا ہی تبرع بعد الممات بھی مستحب ہوگا کما فی حاشیۃ الہدایہ ص۶۲۸ ج۴:۔

الجواب:۔ انہوں نے جو وصیت کے متعلق آیت لائے جواب یہ کہ وہ آیت میراث کے ذریعہ منسوخ ہے کما قال ابن عباس فکانت الوصیۃ کذالک ای فرضا للورثۃ حتی نسختہا آیت المیراث رواہ ابوداؤد چنانچہ آیت وصیت کے متعلق اختلاف ہے کہ بعض نے کہا کہ وصیت واجب نہ تھی بلکہ مستحب تھی لیکن بعض کی رائے یہ ہے کہ اولاً وصیت واجب تھی لیکن منسوخ ہوگئی پھر ناسخ کے متعلق اختلاف ہے کہ ناسخ کیا ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا کہ آیت میراث ناسخ ہے اور بعض نے کہا کہ ناسخ حدیث ابی امامہ ہے حیث قال النبی ﷺ ان اللہ تعالیٰ قد اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث رواہ ابوداؤد وہذا حدیث مشہور یجوز بمثلہ نسخ القرآن۔ پھر آیت وصیت کو منسوخ ماننے والوں میں سے بعض نے کہا کہ وہ آیت کس یرث ومن لایرث دونوں کے حق میں منسوخ ہے کما ہو قول اکثر المفسرین والمعتبرین من الفقہاء ومنہم من قال انہا منسوخ فی حق من یرث وثابتۃ فی حق من لایرث کما ہو عند ابن عباسؓ والحسنؒ البصریؒ ومسروقؒ۔ اور انہوں نے جو حدیث ذکر کی **جواب** یہ کہ چونکہ انسان کو کبھی اچانک موت آجاتی ہے ولاینبغی للمؤمن ان یغفل عن ذکر الموت والتہیأ لہ۔ لہذا حدیث میں جو ما حق امرئ ہے اس سے حزم واحتیاط مراد ہے کما قالہ الشافعیؒ:۔

نیز اس حدیث میں جو لہ شیء یوصی فیہ ہے اس سے یرید ان یوصی فیہ مراد ہے کما فی روایۃ اخری لہا یرید الوصیۃ فیہ تو اسمیں وصیت کو ارادۂ موصی کیطرف تفویض ومعلق کیا گیا اور جو چیز ارادہ مکلف کیطرف مفوض ہو وہ واجب نہیں ہوتا لہذا مستحب ہے کما فی البذل ص۹۳-۹۶ وانوار المحمود ص۱۹۲ ج۲ وحاشیۃ الہدایہ ص۶۲۸ ج۴۔

الحمد للہ الذی وفقنا لاتمام تنظیم الاشتات علی النصف الاول من المشکوٰۃ ببرکۃ سید البریات علیہ افضل الصلوات والتحیات

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم ۔ ہذا فی ستۃ من ذی الحجۃ ۱۳۸۰ ہجری

قد تم المجلد الاول من المشکوٰۃ ویلیہ المجلد الثانی من المشکوٰۃ من

کتاب النکاح

کتاب النکاح

حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ نکاح لغۃً ضم و تداخل کے معنی میں ہے وقال الفراء وکثر استعمالہ فی الوطی وسمی بہ العقد لکونہ سببہ وقال فخر الاسلام البزدوی النکاح اسم للعقد الشرعی الذی تترتب علیہ احکام ومقاصد کحکم تملک متعۃ البضع۔ بدائع میں ہے کہ اگر تو قان ای غلبۃ شہوۃ اس درجہ میں ہو کہ صبر نہ ہو سکے اور مہر و نفقہ پر قدرت بھی ہو تو نکاح کرنا بالاجماع فرض ہے ورنہ گنہگار ہوگا اور اگر وہ درجہ نہ ہو تو اسمیں اختلاف ہے چنانچہ داؤد ظاہری و دیگر اہل ظاہر کے نزدیک صوم و صلوٰۃ کیطرح نکاح فرض عین ہے حتیٰ ان من ترکہ مع القدرۃ علی المہر والنفقۃ والوطی یأثم۔ اس فرضیت کی دلیل وہ ظاہر نصوص ہیں کہ جنمیں نکاح کے حکم دیا گیا۔ کقولہ تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء۔ وقولہ تعالیٰ وانکحوا الایامیٰ منکم وقولہ ﷺ تزوجوا وفی روایۃ تناکحوا۔ والامر للاطلاق للفرضیۃ والوجوب قطعاً۔ شافعیؒ کے نزدیک نکاح بیع و شراء کیطرح ایک امر مباح ہے لقولہ تعالیٰ واحل لکم ماوراء ذلکم۔ یہاں نکاح کی حلت کی خبر دی گئی ہے اور حلت و اباحۃ مرادف لفظ ہے اور لفظ لکم بھی مباحات میں مستعمل ہوتا ہے اور شافعیؒ نے یہ بھی کہا کہ تجرد للعبادۃ نکاح سے افضل ہے لقولہ تعالیٰ فی حق یحییٰ ﷺ وسیداً وحصوراً ونبیاً من الصالحین۔ یہاں حصور یعنی عدم اتیان النساء مع القدرۃ علیہ کے ساتھ یحییٰ ﷺ کے تعریف کی گئی ہے اس سے عدم وجوب نکاح بلکہ عدم نکاح کی افضلیت ثابت ہوتی ہے اور حنفیہ کے اندر اسکے متعلق اختلاف ہے چنانچہ کرخیؒ نے کہا کہ نکاح واجب نہیں بلکہ مستحب ہے لحدیث ابن مسعودؓ انہ ﷺ قال من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج ومن لم یستطع فلیصم متفق علیہ یہاں صوم کو نکاح کے قائم مقام قرار دیا اور عدم استطاعت کی صورت میں صوم تو واجب نہیں معلوم ہوا کہ نکاح بھی واجبی چیز نہیں ہے اور بعض حنفیہ نے فرض کفایہ اور بعض نے واجب عین بتایا ہے انکی دلائل وہ اوامر ہیں جو باب نکاح کے متعلق وارد ہیں۔ کما مرت فیما سبق فی دلائل اہل ظاہر۔ اور درمختار میں حنفیہ کا مذہب یہ نقل کیا کہ بوقت غلبۂ شہوت نکاح واجب ہے اور اگر نکاح کے بغیر وقوع فی الزنا کا یقین ہو جائے تو نکاح فرض ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ مہر و نفقہ پر قدرت ہو والا فلا اثم بترکہ۔ اور بقول صحیح بحالت قدرۃ علی الوطی والمہر والنفقۃ نکاح سنت موکدہ ہے کما فی قولہ ﷺ النکاح من سنتی الحدیث۔ اب ترک نکاح کی بنا پر گنہگار ہوگا اور اگر تحصین و ولد کی نیت سے نکاح کیا ہو تو بشرط مذکور مثاب ہوگا اور اگر جور یعنی ظلم کا اندیشہ ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر یقین ہو تو حرام ہے۔ **الجواب**:۔ جن اوامر سے نکاح کی فرضیت یا وجوب ثابت ہو رہی ہے وہ خاص حالت پر ہے یعنی بوقت غلبۂ شہوت۔ اور شافعیؒ نے جو مباح بتایا جواب یہ کہ احناف بھی اسکے قائل ہیں کہ نکاح فی نفسہ مباح ہے اگر کسی دوسری جہۃ کی بنا پر واجب بھی ہو جاوے اور فعل واحد ایک جہت سے واجب اور دوسری جہت سے مندوب یا مباح ہو سکتا ہے اذ لا تنافی عند اختلاف الجہتین۔ اور شافعیؒ نے جو تخلی للعبادۃ کو نکاح سے افضل بتاتے ہوئے سیداً وحصوراً کی آیت لائے جواب یہ کہ شافعیؒ تو شریعت من قبلنا کو حجۃ نہیں سمجھتے ہیں لہٰذا وہ اس آیت سے استدلال نہیں کر سکتے۔ یا یحییٰ ﷺ کی شریعت میں تخلی للعبادت نکاح سے افضل ہوتا ہوگا لیکن ملۃ محمدیہ میں رہبانیت کے نسخ کی بنا پر وہ بھی منسوخ ہو گئی۔ نیز اگرچہ یحییٰ ﷺ ایک پیغمبر نے نکاح نہیں کیا لیکن جمہور انبیاء کرام بالخصوص سید الانبیاء حضور اکرم ﷺ نے جو نکاح کئے ہیں اس سے نکاح کی فضیلت ثابت ہوتی ہے بلکہ جو شخص اس حالت تخلی للعبادۃ کا ارادہ کیا ہو اسپر رد بلیغ کرتے ہوئے

فرمایا کہ فمن رغب عن سنتی فلیس منی ۔ اور نکاح میں جو تہذیب اخلاق جیسے دیگر کثیر فوائد ہیں جو انہیں تأمل کریگا وہ تخلی کو نکاح سے افضل نہیں کہہ سکتا ہاں نکاح میں جو عارضی خوف ظلم ہے اس صورت میں کلام نہیں ۔ بل فی الاعتدال مع ادار الفرائض والسنن ۔ اور عبادات و معاملات کے بعد کتاب النکاح کو اس لئے لائے کہ یہ من وجہ عبادت ہے اور من وجہ معاملہ لانہ فیہ اعطاء المہر ۔ چونکہ اسمیں دونوں جہت ہے اس لئے ان دونوں کے بعد لایا گیا ہذا کلہ فی العینی ص۳۵۵ ج۱ والبذل ص۱ ج۳ والفتح ص۴۳۲ ج۹ والتعلیق ص۲ ج۴ وحاشیۃ الہدایۃ ص۲۸۵ ج۲ وغیر ذلک :۔

فی حدیث سعد بن ابی وقاص رض یرد النبی ع التبتل ۔ فی شرح السنۃ التبتل ہو الانقطاع عن النساء وترک النکاح انقطاعا الی عبادۃ اللہ ۔ یہی تبتل نصاری کی شریعت میں تھا زیادتی نسل : دوام جہاد کیلئے حضور ﷺ اس سے منع فرمایا تقی الدین نے کہا کہ اس حدیث میں تو تبتل سے منع کیا گیا لیکن آیت میں اس کا حکم دیا گیا ہے حیث قال تعالے وتبتل الیہ تبتیلا ۔ چونکہ یہاں منہی عنہ مامور بہ کا غیر ہے لہذا تعارض نہ ہوگا چنانچہ منہی عنہ ترک النساء وما انضم الیہ من الغلو فی الدین ہے اور مامور بہ ملازمۃ العبادۃ والاکثار من قیام اللیل وترتیل القرآن ہے آیت میں ترک النساء مراد نہیں اب تعارض نہ ہوگا ۔ پھر اشکال یہ کہ خصی بننا تو جائز نہیں تو عثمان بن مظعون نے کیسے کہا لاختصینا ۔ جواب یہ کہ ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ کہے لو اذن لتبتلنا ۔ لیکن مبالغہ کے طور پر اس سے عدول کر کے فرمایا لاختصینا ای لو اذن لنا فی التبتل لبالغنا فیہ حتی فی الاختصاء جب حقیقۃ خصی بننا مراد نہیں بلکہ مبالغہ مراد ہے اب اشکال نہ ہوگا ۔ اور آدمی صغیر ہو یا کبیر اس کے لئے خصی بننا حرام ہے اور غیر بنی آدم کے متعلق قرطبی نے کہا کہ انہ ممنوع فی الحیوان الا لمنفعۃ حاصلۃ فی ذلک کتطییب اللحم او قطع ضرر عنہ ۔ اور نووی رح نے کہا کہ حیوان غیر ماکول کو خصی بنانا مطلقا حرام ہے واما الماکول فیجوز فی صغیرہ دون کبیرہ کما فی فتح الملہم ص۴۳۷ ج۲ والتعلیق ص۲ ج۴ ۔ آئندہ حدیث ابن عمر رض میں جو الشوم فی المرأۃ والدار والفرس ہے اسکے متعلق کہا گیا کہ ان شوم المرأۃ سوء خلقہا وشوم الفرس حرانہ (ای سرکشی) وشوم الدار ضیق عطنہا وسوء جارہا ۔ بلکہ خود حدیث میں ہے کہ عن ابن عمر رض انہ ع قال اذا کان الفرس حرونا فہو مشوم واذا کانت المرأۃ قد عرفت زوجا قبل زوجہا فاشتاقت الی الزوج الاول فہی مشومۃ واذا کانت الدار بعیدۃ عن المسجد لا یسمع فیہا الاذان والاقامۃ فہی مشومۃ واذا کن بغیر ہذا الوصف فہن مبارکات ۔ کما فی التعلیق ص۲ ج۴ والعینی ص۲۸۶ ج۱۰ ۔

باب النظر الی المخطوبۃ

یونس واسمعیل اور اہل حدیث کی ایک قوم کے نزدیک مطلقا کسی اجنبیہ کیطرف دیکھنا جائز نہیں الا لزوجہا او ذی رحم محرم منہا لحدیث علی رض انہ قال یا علی لا تتبع النظرۃ النظرۃ فان لک الاولی رواہ الطحاوی یعنی نظرۃ الاولی جو اچانک واقع ہوگئی ہو تو معاف ہے لیکن اسکے بعد نظر ثانی حرمت کر دیگی کیونکہ بالقصد والاختیار ہوگا ۔ جو گناہ ہے ۔ اب قوم مذکور کے نزدیک مخطوبہ ای اس عورت کیطرف دیکھنا بھی ممنوع ہوگا جسکو نکاح کے پیغام دیا گیا ہو ۔ لیکن جمہور یعنی امام اعظم و مالک و شافعی واحمد و صاحبین وحسن بصری و زہری وغیرہم کے نزدیک جس عورت کو نکاح کرنے کا ارادہ ہو اسکو قبل النکاح دیکھنا مباح وجائز ہے کما فی حدیث ابی ہریرہ رض جاء رجل الی النبی ع فقال انی تزوجت امرأۃ من الانصار (قال القاضی تزوجت ای خطبت واردت التزوج لیفید الامر بالنظر) قال النبی ع فانظر الیہا ۔ رواہ مسلم ۔ وفی حدیث ابی حمید الساعدی انہ ع قال اذا خطب احدکم امرأۃ

فلا جناح علیہ ان ینظر الیہا رواہ الطحاوی واحمد ۔ ولا یجوز عند ہؤلاء المذکورین ان ینظر الی عورتہا بل یباح لہ النظر الی وجہہا وکفیہا فقط انتہی لیسا بعورۃ ۔ اور اگر نظر ناممکن ہو تو کوئی قابل اعتماد عورت بھیجے جو اسکو قبل الخطبہ دیکھ کر آوے کما فی حدیث انس رضؓ ان ارادان یتزوج امرأۃ فبعث بامرأۃ لتنظر الیہا۔ رواہ ابوداؤد فی المراسیل ۔

الجواب:۔ جن احادیث میں نظر الی الاجنبیہ سے منع کیا گیا وہاں اس اجنبیہ کیطرف نظر کرنے پر منع وارد ہے جسکو خطبہ دینے اور نکاح کرنے کا ارادہ نہو واما اذا کان للخطبۃ فلا یمنع النظر لانہ للحاجۃ ۔ اب احادیث میں بھی کوئی تعارض نہیں رہے گا ۔ وتفصیل ذلک فی العینی ص۴۱۲ ج۹ وفتح الملہم ص۴۴۶ ج۳ ۔ والبذل ص۲۰ ج۳ والتعلیق ص۸ ج۲

فانہ فی اعین الانصار شیئاً ۔ یہاں شیئاً سے ایسی شئی مراد ہے جو سبب نفرت ہو اور بعض روایت میں ہے کہ شیئاً یعنی الصغر ۔ اور یہ حضورؐ کو لوگوں کے بیان کرنے سے معلوم ہوا ہو یا چونکہ اعین رجال الانصار ایسے ہی تھے ۔ اسلئے قیاساً فرمایا ہو لان النساء شقائق الرجال ولذالک اطلق الانصار یا بطور وحی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تھا کما فی فتح الملہم ص۲۷۶ ج۳ والتعلیق ص۸ ج۲ :۔

فی حدیث جرھد رضؓ اما علمت ان الفخذ عورۃ ۔ داؤد ظاہری واہل ظاہر واسماعیل بن علیہ ومحمد بن عبد الرحمن کے نزدیک جو احمد کا ایک قول ہے کہ فخذ ای ران عورت نہیں لحدیث انس رضؓ ان النبی ﷺ غازا خیبر وفیہ ثم حسر الازار عن فخذہ حتی انی انظر الی بیاض فخذ النبی ﷺ ۔ رواہ البخاری ۔ لیکن امام اعظم وشافعی وصاحبین وزفر بلکہ جمہور العلماء من التابعین ومن بعدہم کے نزدیک اور مالک واحمد کے اصح القولین کے مطابق فخذ عورت ہے ۔ لحدیث جرہد ہذا ۔ ع قال اما علمت ان الفخذ عورۃ رواہ الترمذی ۔ وابوداؤد ۔ وعن علی رضؓ ع قال لہ یا علی لا تبرز فخذک ولا تنظر الی فخذ حی ولا میت رواہ ابوداؤد ۔

الجواب ۔ حدیث انس رضؓ میں جو حضورؐ کے فخذ کھل جانے کا ذکر ہے عینی نے جواب دیا کہ غزوہ کی حالت میں غیر اختیاری طور پر حضورؐ کا فخذ کھل گیا ہو کیونکہ جنگ میں لوگوں کے ہجوم زیادہ ہوتا ہے کما فی فتح الملہم ص۴۸۶ ج۳ والتعلیق ص۱۲ ج۲ :۔

فی حدیث ام سلمہ رضؓ الستما تبصران ۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے محارم کے علاوہ کسی رجل کیطرف قصداً نظر کرے کیونکہ اس سے فتنہ کا خوف ہے وان کان الامر فی حق الرجال اشد واکد ۔ اس حدیث سے تو نظر النساء الی الرجال کی ممانعت ثابت ہوتی ہے لیکن عائشہ رضؓ کی حدیث میں ہے کہ کنت انظر الی الحبشۃ وہم یلعبون بحرابہم فی المسجد ۔ جس سے عائشہ رضؓ کی نظر الی الرجال ثابت ہے اس تعارض کا جواب یہ کہ اصل میں تو نظر الرجال الی النساء کیطرح نظر النساء الی الرجال بھی خوف فتنہ کی بنا پر ممنوع ہے لیکن عائشہ رضؓ کی نظر الی الرجال نزول حکم الحجاب کے قبل کا واقعہ ہے اس حدیث ام سلمہ رضؓ کا حکم منع نزول الحجاب کے بعد ہے فلا تعارض ۔ یا ممکن ہے کہ عائشہ رضؓ نظر الی الحبشہ کے وقت بالغ نہ ہوئی ہو ۔ اور بعض نے کہا کہ بقول اصح نظر المرأۃ الی الرجل فیما فوق السرۃ وتحت الرکبۃ اگر بغیر شہوۃ کے ہو تو جائز ہے اسلئے عائشہ کی نظر جائز تھی اور یہاں حدیث ام سلمہ میں حکم منع ورع وتقویٰ کی بنا پر ہے اور سیوطیؒ نے کہا کہ عورت کی نظر الی الرجل اگر شہوۃ کے ساتھ ہو تو حرام ہے لیکن بغیر شہوۃ نظر المرأۃ الی الرجل جائز ہے کیونکہ عورت پر حجاب کا حکم دیا گیا نہ مرد پر ۔ ایسا ہی عورت جو حضورؐ کے ساتھ جماعت میں حاضر ہوتی تھی اس سے بھی جواز معلوم ہوتا ہے کیونکہ عورت تو کپڑوں میں لپیٹ کر آتی تھی نہ مرد کما یدل علیہ

بحث اختلاف فی ان الفخذ عورۃ ام لا ص۱۲

بحث حکم نظر المرأۃ الی الرجل مع وفع التعارض ص۱۲

قول عائشہ رضؓ متلفعات بمروطھن ۔ وتفصیل الاحکام فی الفقہ کما فی التعلیق ص۱۳ :۔

فی حدیث انس رضؓ انما ھو ابوک وغلامک ۔ مالکؒ وشافعیؒ کے نزدیک عبد اپنی سیدۃ کا محرم ہے لہذا دوسرے محارم کیطرح سیدہ کا رأس وصدر وساقین وعضدین دیکھنا جائز ہوگا۔ اب عورت کا عبد اس کے محرم ہونے کی دلیل قولہ تعالیٰ فی سورۃ النور ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن او آبائھن او آباء بعولتھن وفی ہذہ الآیۃ او ما ملکت ایمانھن ۔ یہاں حرف ما عام ہے جو مذکر ومونث ای عبد وامۃ کو شامل کرتا ہے فیحل للمرأۃ ابداء مواضع زینتھن الی مما لیکھن من العبد والامۃ ۔ وفی حدیث انہ ع اتی فاطمۃ بعبد لہا وعلی فاطمۃ ثوبٌ اذا اقنعت بہ رأسہا لم یبلغ رجلیہا فلما رأی النبی ع ما تلقی قال انہ لیس علیک بأس انما ہو ابوک وغلامک رواہ ابوداؤد :۔ تو حضور نے یہاں غلام کو سیدہ کیلئے محرم قرار دیا۔ امام اعظم رح وغزالی رح ونووی رح کے نزدیک عبد المرأۃ اس کے لئے محرم نہیں بلکہ اجنبی کیطرح ہے فلا یجوز للعبد ان ینظر من سیدتہ الی ما یجوز للاجنبی ان ینظر منہا وہو الوجہ والکفین کما روی عن الحسن انہ کرہ ان یدخل المملوک علی مولاتہ بغیر اذنہا ۔ واخرج ابن ابی شیبۃ قال تستر المرأۃ من غلامہا ۔ واخرج عبد الرزاق عن طاؤس ومجاہد قالا لا ینظر المملوک الی شعر سیدتہ ۔ اب سلف صالحین نے قرآن وحدیث سے یہی سمجھا کہ عبد اپنی سیدہ کے اعتبار سے اجنبی ہے اور صاحب ہدایہ نے یہ دلیل بیان کیا کہ چونکہ عبد سے سیدہ کا نکاح فی الجملہ ای بعد العتق جائز ہے لہذا وہ عبد سیدہ کیلئے محرم نہیں بلکہ اجنبی ہے اور وہ عبد سیدہ کا زوج بھی نہیں ہے اور شہوۃ بھی متحقق ہے اس لئے وجہ وکفین کے علاوہ دوسرے اعضاء نہیں دیکھ سکتا ۔ الجواب :۔ انہوں نے جو کہا کہ ما ملکت سے عبد وامۃ دونوں مراد ہے جواب یہ کہ وہاں عبد مراد نہیں بلکہ صرف امۃ مراد ہے کما قال سعید بن المسیب والحسن البصری وسمرہ بن جندب لا تغرنکم سورۃ النور ای قولہ تعالیٰ او ما ملکت ایمانھن فانہا فی الاناث دون الذکور ای انما عنی بہ الاماء دون العبید ۔ رواہ ابن ابی شیبۃ ۔

اور انہوں نے جو انس رضؓ کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ لعلہ یحمل علی ان العبد غیر محتلم او علی انہ لم یکن من مظنۃ الشہوۃ اذ اجاء الاحتمال بطل الاستدلال ۔ کما فی الہدایہ ص۴۴۷ والتعلیق ص۱۴ وحاشیۃ الجلالین ص۲۹۷ :۔

فی حدیث ام سلمۃ رضؓ فی البیت مخنث بفتح النون المشدد وکسرہا وہو الذی یشبہ النساء فی اخلاقھن وہو علی نوعین من خلق کذالک فلا ذم علیہ لانہ معذور ومن یتکلف ذلک وہو المذموم ،

تقبل باربع وتدبر بثمان ۔ اس سے عورت کا فربہ وموٹا پا بیان کرنا ہے جو ان کے نزدیک مستحسن ہے ۔ العکن بالضم پیٹ کے شکن کہ جو ہر جانب میں دو ہے اور ہر یک شکن کیلئے دو طرف ہے اگر سامنے کی جانب سے دیکھا جاوے تو چار شکن دیکھا جاتا ہے ایسا ہی اگر پیچھے کی جانب سے دیکھا جاوے تو چار شکن کے دو دو جانب دیکھ کر آٹھ معلوم ہوتا ہے وعن مالک ان اعکانہا یعطف بعضہا علی بعض فی بطنہا اربع طرائق وتبلغ الی الخاصرتہا فی کل جانب اربع ولا رادۃ العکن ذکر الاربع والثمان والا فلو اراد الاطراف لقال ثمانیۃ ۔ کما فی العینی ص۵۱۸ والتعلیق ص۱۴ والاشعۃ ص۱۱۲

باب الولی فی النکاح

قال ابن الہمام الولی ہو العاقل البالغ الوارث :۔ اگر عورت صغیرہ یا امۃ یا مجنونہ یا معتوہہ ہو تو اسکا قول وعبارت بالاتفاق کسی عقد میں معتبر نہیں لیکن نکاح الامۃ باصنافہا والصغیرۃ العاقلۃ کے متعلق حنفیہ کے

حنفیہ کا قول ہے کہ وہ نکاح بالکل باطل نہیں بلکہ موقوف ہے کما فی الفتح ص۲۰۴ ج۲ اب اختلاف حرہ عاقلہ بالغہ کے متعلق ہے چنانچہ مالک و شافعی و احمد کے نزدیک حرۂ عاقلۂ بالغہ نکاح میں مستقل ہو یا وکیلہ اسکی عبارت و قبول سے نکاح منعقد نہیں ہوگا اگرچہ ولی مجلس عقد میں حاضر ہو اور اپنی رضامندی ظاہر کرے بلکہ ولی کی عبارت و قبول کی ضرورت ہے کما فی العرف ص۳۵۷ و الانوار ص۱۵ ج۲ ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وانکحوا الایامیٰ منکم ۔ الایامیٰ جمع ایم بتشدید الیاء المکسورۃ کل مرأۃ لا زوج لہا صغیرۃ کانت او کبیرۃ بکرا کانت او ثیبا ۔ و قال الحافظ الایم ہی الثیب التی فارقت زوجہا بموت او طلاق ۔ و حکی الماوردی ہذین القولین لاہل اللغۃ ۔ تو اس آیت میں اولیاء کو خطاب ہے کہ تم نکاح دو ۔ معلوم ہوا کہ نکاح میں عبارت و قبول ولی کی ضرورت ہے ۔ و فی حدیث ابی موسیٰ انہ ﷺ قال لا نکاح الا بولی رواہ ابوداؤد ۔ و فی حدیث عائشہ رضہ انہ ﷺ قال ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن ولیہا فنکاحہا باطل فنکاحہا باطل فنکاحہا باطل رواہ الترمذی و ابوداؤد اور انوار المحمود ص۱۵ ج۲ و فتح الملہم ص۴۷ ج۳ وغیرہ میں ہے کہ صاحبین کے نزدیک نکاح میں ولی کے اذن و رضامندی کی ضرورت ہے ورنہ نکاح باطل ہے کما فی حدیث ام سلمہ رضہ قالت دخل علیّ النبی ﷺ بعد وفات ابی سلمۃ فخطبنی الی نفسی فقلت یا رسول اللہ لیس احد من اولیائی شاہد فقال انہ لیس منہم شاہد ولا غائب یکرہ ذلک رواہ الطحاوی ۔ اب حضور ﷺ نے جو یہ فرمایا کہ تمہارا کوئی ولی حاضر ہو یا غائب اس نکاح کو ناگوار نہیں سمجھے گا تو معلوم ہوا کہ نکاح میں ولی کا ناگوار نہ سمجھنا بلکہ راضی ہونا شرط ہے امام اعظم رح کے نزدیک عورت کی عبارت و قبول سے نکاح صحیح ہو جاتا ہے وقد یصح بدون اذن الولی و رضاہ ایضاً کما فی الانوار و العرف ۔ اب عاقلہ حرہ بالغہ کی عبارت سے بغیر ولی کے نکاح صحیح ہونے کے متعلق امام ابوبکر جصاص نے کہا کہ یہ قرآن و حدیث اور قیاس سے ثابت ہے کما ہو قول محمد بن سیرین و الشعبی و الزہری و قتادۃ بانہ یجوز النکاح بغیر ولی ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ واذا طلقتم النساء فبلغن اجلہن فلا تعضلوہن ان ینکحن ازواجہن ۔ یہاں عقد نکاح کی اضافت بغیر اشتراط اذن الولی عورت کیطرف کی گئی فدلت الآیۃ علی جواز النکاح اذا عقدت علی النفسہا بغیر ولی و اذن ولیہا ۔ نیز زوج زوجہ کی رضامندی کے بعد عورت کو نکاح سے روکنے سے بھی منع کیا معلوم ہوا کہ عورت کا نکاح اپنی عبارت سے ہو سکتا ہے ۔ و قولہ تعالیٰ وامرأۃ مؤمنۃ ان وہبت نفسہا للنبی ان اراد النبی ان یستنکحہا ۔ اس آیت سے تو صراحۃً معلوم ہوا کہ عقد النکاح بعبارۃ النساء صحیح ہے ایسا ہی لفظ ہبہ سے نکاح منعقد ہوتا ہے فکانت الحجۃ علی المخالف فی المسئلتین و قولہ تعالیٰ فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ ۔ یہاں بھی عقد نکاح کی اضافت عورت کیطرف کی گئی لہذا اسکی عبارت سے نکاح صحیح ہوگا و قولہ تعالیٰ فاذا بلغن اجلہن فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسہن بالمعروف ۔ معلوم ہوا کہ عورت کا فعل نکاح اپنے نفس کے متعلق ولی کی شرط کے بغیر جائز ہے ۔ و فی اثبات شرط الولی فی صحتہا لعقد نفی لموجب الآیۃ ۔ و فی حدیث ابن عباس رضہ انہ ﷺ قال الایم احق بنفسہا من ولیہا ۔ رواہ مسلم ۔ علامہ عینی نے کہا کہ ایم ای وہ عورت جسکو زوج نہ ہو اسمیں بکر و ثیب و مطلقہ و متوفی عنہا زوجہا سب شامل ہیں ۔ اگر وہ ایم عاقلہ و بالغہ ہو کما قالہ ابن الہمام وہ اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے لہذا اسکی عبارت سے اسکی نکاح صحیح ہوگا ۔ و اخرج الطحاوی بسند صحیح عن عائشہ رضہا انہا زوجت حفصہ بنت عبد الرحمن مع المنذر بن الزبیر و عبد الرحمن غائب بالشام حفصہ کے ولی جو اس کا باپ عبد الرحمن ہے وہ غائب رہنے کے باوجود عائشہ رضہا نے نکاح دیدیا معلوم ہوا کہ ولی کے حاضر ہونے اور اس کے اذن و قبول کی ضرورت نہیں ۔ و فی حدیث الزہری عن سہل بن سعد فی المرأۃ التی وہبت نفسہا للنبی ﷺ فقال مالی فی النساء ارب ای حاجۃ فقام رجل فسأل ان یزوجہا فزوجہا ولم یسأل لہا بل لہا ولی ام لا

ولم یشترط الولی فی جواز عقدہا۔ وفی الموطا عن ام سلمۃؓ ولدت سبیعۃ الاسلمیۃ بعد وفات زوجہا بنصف شہر فخطبہا۔ احدہما شاب والآخر کھل فمالت الی الشاب۔ وفی آخر الحدیث فلما جاءت الی النبیؐ فان قد حللت فانکحی من شئت۔ وہذا من اوضح الادلۃ علی اباحۃ عقد المرأۃ بعبارۃ نفسہا من غیر ان تنتظر حضور الولی واذنہ۔ اس قسم کی احادیث واثار بکثرت وارد ہیں کہاں تک پیش کیا جائے۔ اب من جہۃ القیاس والنظر بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ ابو بکر جصاص نے کہا کہ اگر رجل جائز التصرف فی مالہ ہو تو اس کا نکاح اسکی عبارت وقول سے صحیح ہے کذالک المرأۃ لما کانت جائز التصرف فی مالہا وجب جواز عقد نکاحہا بعبارتہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ عورت کا نفس جو اپنا خالص حق ہے اسمیں تصرف کر سکتی ہے ایسا ہی اپنے نفس میں بھی تصرف کر سکے گی مع کونہ خلاف الاولی۔ مع ان الحریۃ منافیۃ لثبوت الولایۃ للحر علی الحر۔ وفی تفصیل الزائد اطالۃ وفیما نقلنا من الروایۃ والدرایۃ کفایۃ۔

الجواب:۔ جمہور نے جو دلیل اوّل میں وانکحوا الایامی کی آیت ذکر کیا جواب یہ کہ وہ اشتراط الولی فی جواز النکاح پر دلالت نہیں کرتا چونکہ اس معاملہ میں خروج الی محافل الرجال کی ضرورت ہوتی ہے اور عورت کا خود اسکی ذمہ داری لینا بے حیائی کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے عرفاً وعادۃً اسکی ذمہ داری عورت کی رضامندی سے رجال اختیار کرتے ہیں اس لئے اولیاء کو خطاب کیا فخرج الخطاب للاولیاء مخرج العرف والعادۃ علی الندب والاستحباب دون الحتم والایجاب کما یدل علیہ قولہ تعالے بعقیبہ والصالحین من عبادکم وامائکم حیث لم یکن الصلاح شرط الجواز کذا ہہنا۔ یا وہ آیت صغیرہ کو نکاح دینے پر محمول ہے جس کا نکاح بغیر ولی کے جائز ہونے پر اتفاق ہے عملاً بالدلائل کلہا فان الاعمال افضل من الاہمال۔ اور جمہور جو حدیث ابی موسیٰ لا نکاح الا بولی کا جواب یہ کہ اس حدیث کے متصل ہونے اور مرسل ہونے کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ ترمذی نے ذکر کیا کہ اسرائیل راوی نے ابو اسحٰق سے اسکو موصولاً روایت کیا۔ لیکن امیر المومنین فی الحدیث جو شعبہ وسفیان ثوری ہیں انہوں نے ابو اسحٰق سے مرسلاً روایت کیا وہو الصحیح ارسالہ بہرحال اس اضطراب کی بنا پر وہ قابل استدلال نہیں۔ ابن حجرؒ نے کہا کہ اس حدیث سے استدلال کرنے میں نظر ہے کیونکہ اسمیں تقدیر کی ضرورت ہے جمہور نے تو نفی صحت مقدر کر کے استدلال کیا کہ بغیر ولی کے نکاح صحیح نہیں لیکن وہاں نفی کمال بھی مقدر ومراد ہو سکتا ہے یعنی ولی کے بغیر نکاح فی نفسہ صحیح تو ہے لیکن کامل نہیں چنانچہ عدم اشتراط الولی کے متعلق جو دس گیارہ دلائل نقل کر گئے اس سے نفی کمال کی ترجیح وتائید ہوتی ہے کما قالہ العلامۃ العثمانی رح اور ابن الہمام نے کہا کہ اس حدیث میں نکرہ ما تحت النفی وارد ہے لہٰذا معنی عموم مراد ہوگا یعنی اگر کسی قسم کا ولی نہو تو نکاح صحیح نہیں لیکن حرہ عاقلہ بالغہ تو خود اپنے نفس کی ولی ہے وہاں ہر قسم کے ولی منتفی نہیں ہوا اب اس حدیث کا مراد یہ ہے کہ صغیرہ ومجنونہ ومعتوہہ عورت کا نکاح بغیر ولی کے صحیح نہیں کیونکہ مذکورہ عورتوں کے ولی جب وہاں نہ ہوا اور وہ خود اپنے آپکے ولی بھی نہیں تو نکاح کسطرح جائز ہوگا۔ اب اس حدیث سے صغیرہ وغیرہا کے نکاح بغیر ولی کو ناجائز بتانا مراد ہے نہ نکاح الحرۃ العاقلۃ البالغۃ کو کما قال الجصاص ان ہذا الحدیث لا یعترض علی موضع الخلاف لان ہذا عندنا نکاح بولی لان الحرۃ العاقلۃ البالغۃ ولی نفسہا کما ان الرجل الحر العاقل ولی نفسہ۔ اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جاوے تو حدیث لا نکاح الا بولی پر حدیث ابن عباسؓ الایم احق بنفسہا من ولیہا یقیناً راجح ہے کیونکہ حدیث ابی موسیٰ لا نکاح الا بولی میں اہل سند کا اختلال ہے فقد روی تارۃ عن ابی موسیٰ وتارۃ عن ابی بردۃ منقطعاً۔ پھر اس حدیث کو جو شعبہ وسفیان ثوری نے روایت کیا اس میں ابو بردہ کے قبل ابو اسحٰق کا ذکر ہے وہو من اسرار الحدیث۔ اور بعض نے عن یونس رض عن [illegible] روایت کیا جس میں ابو اسحٰق کے ذکر [illegible]

اور بعض نقد سے منقول ہے کہ تین حدیث حضور سے صحیح نہیں اُن میں سے اسکو بھی شمار کیا گیا۔ ولہٰذا لم یخرج فی الصحیحین اور جمہور نے جو دلیل ثالث میں عائشہ رضہ کی حدیث لائے کہ فنکاحہا باطل جواب یہ کہ اس حدیث کا مدار جو زہری پر ہے جب یہ حدیث زہری پر پیش کی گئی تو انہوں نے انکار کر دیا فان ابن جریج قال سألت الزہری عن ہذا الحدیث فلم یعرفہ وہذا یوجب ضعفا فی الثبوت ویحقق الضعف۔ نیز اس حدیث کے راوی زہری وعائشہ رضہ کا مذہب یہ ہے کہ بغیر ولی کے بھی نکاح جائز ہے کما مر مذہب عائشہ رضہ فی الدلیل السابع۔ جب راوی حدیث خود اپنی روایت کے خلاف عمل کرے تو وہ روایت قابل استدلال نہیں ہوتا۔ اور حدیث عائشہ رضہ ثابت بھی ہو لیکن نکاح امۃ پر محمول ہے یعنی امۃ کا نکاح بغیر ولی کے صحیح نہیں نہ نکاح حرۃ لانہ ورد فی بعض الروایۃ ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن موالیہا۔ لفظ موالی سے معلوم ہوتا ہے کہ امرأۃ سے امۃ مراد ہے۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ جب اس حدیث عائشہ اور حدیث ابن عباس رضہ الایم احق بنفسہا میں تعارض ہے لہٰذا قوۃ سند و اتفاق علی الصحۃ کی بناء پر حدیث ابن عباس رضہ ہی راجح ہے کیونکہ ابھی گذرا کہ حدیث عائشہ کے ثبوت ہی میں کلام ہے۔ نیز اس حدیث عائشہ میں بغیر اذن ولی کے نکاح کو باطل قرار دیا تو اس سے جمہور کا مذہب جو لا یصح النکاح بعبارۃ النساء ہے وہ تو ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہی ثابت ہوتا ہے کہ لابد من اذن الولی وہذا مذہب الصاحبین یا اس حدیث میں جو باطل کا لفظ ہے اس کے معنی غیر جائز و غیر صحیح کے نہیں بلکہ اس کے معنی علی شرف البطلان و صدد وہ ای بطلان کے قریب ہے کما فی قول لبید ع الا کل شیء ما خلا اللہ باطل۔ ای فانی وناپائدار یعنی بسا اوقات وہ نکاح عدم کفاءۃ و نقص فاحش عن مہر المثل کی بناء پر بطلان کیطرف جاتا ہے۔ او الباطل بمعنی ما لا فائدۃ فیہ ای بیکار کقولہ تعالیٰ ربنا ما خلقت ہذا باطلا۔ اور صاحبین نے جو ولی کے اذن و رضا کے اشتراط کیلئے حدیث ام سلمہ لائے جواب یہ کہ اس سے جو ولی کے اذن و رضا کی ضرورت ثابت ہوتی ہے وہ صحت نکاح کیلئے نہیں بلکہ باہمی معاہدہ کی صفائی کیلئے اگر بغیر اذن و رضا کے نکاح ہو جائے شاید پیچیدگی ہو جاوے۔ چنانچہ ولی کے رضا کے بغیر بھی نکاح ہو جاتا ہے کما فی حدیث ابی سلمہ جاءت امرأۃ الی النبی ع فقالت ان ابی انکحنی رجلا وانا کارہۃ فقال النبی ع لا یجمعہا لا نکاح لک اذہبی فانکحی من شئت اخرجہ سعید بن منصور۔ ابن الہمام نے نقل کیا کہ اس بارے میں امام اعظم رح سے دو قول ہیں احدہما تجوز مباشرۃ العاقلۃ البالغۃ عقد نکاحہا ونکاح غیرہا مطلقا الا انہ خلاف المستحب وہو ظاہر المذہب۔ وروایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رح ان عقدت مع کفو جاز ومع غیرہ لا یصح۔ اسی قول ثانی کو فتویٰ کیلئے اختیار کیا گیا ہذا کلہ فی البذل ج۲ ص۱۰۳ والفتح ج۳ ص۲۶۴ والتعلیق ص۱۷۰ ج۲ والعینی ص۴۲۱ ج۹ والعرف ص۳۰۰ وانوار المحمود ص۵۰۰۔

فی حدیث ابی ہریرۃ رضہ ولا تنکح البکر حتی تستأذن۔ فتح الملہم ص۳۶۲ ج۳ میں بدائع سے نقل کیا کہ امام اعظم کے نزدیک مولیٰ علیہ کے اعتبار سے ولایۃ دو قسم پر ہے ولایۃ حتم وایجاب وولایۃ ندب واستحباب۔ پھر حنفیہ کے اصل کے اعتبار سے ولایۃ حتم وایجاب کے ثبوت کیلئے مولیٰ علیہ صغیر یا صغیرہ یا مجنون کبیر یا مجنونہ کبیرہ ہونا شرط ہے۔ سواء کانت الصغیرۃ بکرا او ثیبا فلا تثبت ہذہ الولایۃ علی البالغ العاقل ولا علی العاقلۃ البالغۃ۔ اور شافعی رح کے اصل کے مطابق شرط ثبوت تلک الولایۃ فی الغلام ہو الصغر وفی الجاریۃ البکارۃ سواء کانت صغیرۃ او بالغۃ۔ فلا تثبت ہذہ الولایۃ عند الشافعی رح علی الثیب سواء کانت بالغۃ او صغیرۃ اب حاصل یہ کہ حنفیہ کے قاعدہ کے مطابق ولایۃ کا دارومدار صغر پر ہے اور شافعی رح کے نزدیک بکارت پر ہے اب مجموعہ اقسام چار ہیں۔ اول ثیبۃ بالغہ کہ اسمیں بالاتفاق اسکی تزویج اس کے اذن کے بغیر جائز نہیں بشرطیکہ عاقلہ باشد

فوت الاختلاف فی جواز ولایۃ الاجبار علی البکر البالغۃ العاقلۃ کما فی الدر المختار وغیرہ ۱۲

دوم بکر صغیرہ دریں جا نیز اتفاق ست کہ حاجت باذن وے نیست و ولی بے اذن وے تزویج تواند کرد بمفہوم ثیبہ صغیرہ دریں جا نزد حنفیہ جائز ست تزویج وے بے اذن وے نہ نزد شافعیہ۔ چہارم بکر بالغہ اس کے متعلق مالک و شافعی واحمد و اسحٰق و ابن ابی لیلیٰ نے کہا کہ بکر بالغہ کی تزویج اس کے اذن کے بغیر جائز ہے لحدیث ابن عباسؓ انہ ﷺ قال الثیب احق بنفسہا من ولیہا رواہ مسلم۔ جب ثیبہ اپنے نفس کے متعلق بہ نسبت اپنے ولی کے زیادہ حقدار ہے تو اس سے بطور مفہوم مخالف کے معلوم ہوا کہ باکرہ کا ولی اس کے نفس کے ساتھ زیادہ حقدار ہے یعنی ولی نے اگر باکرہ کے اذن کے بغیر اس کا نکاح کرا دیا تو یہ نکاح صحیح و نافذ ہو جاوے گا ولیس المراد بولایۃ الاجبار ان ینکحہا جبرا وقہرا کما فی العرف ص۳۹۵ لیکن امام اعظمؒ و ثوری و اوزاعیؒ کے نزدیک باکرہ بالغہ پر ولایۃ اجبار نہیں کما فی الہدایۃ ص۲۹۳ ج۱ ولا یجوز للولی اجبار البکر البالغۃ علی النکاح ای لا یصح العقد بغیر اذنہا لحدیث ابی ہریرۃؓ انہ ﷺ قال ولا تنکح البکر حتی تستاذن متفق علیہ۔ اُب وجوب استیذان کما یفید لفظ الخبر منافٍ للاجبار کما حکاہ الترمذی عن اکثر اہل العلم و فی حدیث ابن عباسؓ ان جاریۃ بکرا اتت النبی ﷺ فذکرت ان اباہا زوجہا وہی کارہۃ فخیرہا النبی ﷺ رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ و احمد نیز چونکہ بکر بالغہ حرہ ہے اس لئے اسپر ولایۃ اجبار نہ ہوگی کما ذکرہ صاحب الہدایۃ۔

الجواب:۔ انہوں نے جو مفہوم مخالف سے استدلال کیا جواب یہ کہ مفہوم مخالف احناف کے نزدیک حجۃ نہیں۔ اور اگر مفہوم مخالف کی حجیت تسلیم بھی کیا جائے تو احادیث سے صراحۃً جو عدم جواز ولایۃ اجبار علی البکر البالغۃ باعتبار منطوق کے ثابت ہو رہا ہے اس کے مقابلہ میں مفہوم مخالف حجۃ نہ ہوگا۔ یا کہا جاوے کہ باعتبار مفہوم مخالف جو ثابت ہوا کہ باکرہ پر اس کا ولی زیادہ حقدار ہے یہ باکرہ صغیرہ کے متعلق کہا گیا ہو نہ باکرہ بالغہ کے متعلق۔ و تفصیل ذلک فی فتح الملہم ص۳۴۷ ج۳ و البذل ص۲۶ ج۳ و الہدایہ ص۲۹۲ ج۱ و انوار المحمود ص۲۲ ج۲ و العرف ص۳۹۵ و الاشعۃ ص۱۱۳ ج۳ و العینی ص۴۲۳ ج۴:۔

ع پھر صورت ثالثہ ای ثیبہ صغیرہ جو مختلف فیہا ہے اس کے متعلق ہدایہ ص۲۹۲ ج۱ میں ہے کہ مالک کے نزدیک صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ چونکہ صغر کی بنا پر جب اسمیں شہوۃ نہیں لہذا حاجۃ بھی متحقق نہیں اس لئے اسپر ولایت بھی ثابت نہ ہوگی ہاں چونکہ اسپر باپ کی ولایۃ نص سے ثابت ہے حیث زوج ابوبکر عائشۃ من النبی ﷺ وہی ست سنین۔ رواہ مسلم۔ لہذا صغیرہ پر خلاف قیاس صرف باپ کی ولایۃ ہوگی نہ جد کی اور شافعیؒ کے نزدیک صغیرہ اگر باکرہ ہو تو اسپر صرف اَب وجد کی ولایت ہے بغیر کے لقصور شفقۃ الغیر و بعد قرابتہ۔ اور اگر صغیرہ ثیبہ ہو فلا ولایۃ علیہا حتی لو زوج الثیب الصغیرۃ الاخ او العم او الاب او الجد کرہا لا ینفذ النکاح کما فی العنایۃ۔ کیونکہ ثیبہ ہونا ممارستہ کی بنا پر حدوث رای ای العلم بمصالح النکاح کے سبب ہے اس لئے اسپر کسی کی ولایۃ نہ ہوگی لیکن حنفیہ کے نزدیک ولی نے اگر صغیر اور صغیرہ کا نکاح کرایا ہو تو یہ جائز ہے وہ صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ وہ ولی اَب وجد ہو یا بہ ترتیب عصبات فی الارث دوسرا رشتہ دار ہو کما روی عن علیؓ موقوفا و مرفوعا انہ ﷺ قال النکاح الی العصبات اسمیں اَب والجد و دیگر عصبات کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا تو ہر ایک نکاح کا ولی بن سکتا ہے۔ نیز قرابت جو داعی الی الشفقت ہوتی ہے وہ ہر رشتہ دار میں موجود ہے کما فی الاَب والجد۔ ہاں قرابۃ قریبہ جیسا کہ اب وجد میں زیادہ ہے اور قرابۃ بعیدہ میں کم اس لئے وہ صغیر و صغیرہ بالغ ہونے کے بعد احناف اسکو اختیار دیتے ہیں کما فی الہدایۃ۔ وان زوجہا غیر الاب والجد فلکل واحد منہما الخیار اذا بلغ ان شاء اقام النکاح وان شاء فسخ ۔ ؎

الجواب ۔ مالکؒ نے جو دلیل ذکر کیا اس کا جواب یہ کہ ثبوت ولایۃ غیر قیاسی نہیں بلکہ موافق قیاس ہے کیونکہ حاجت صرف شہوۃ میں منحصر نہیں بلکہ نکاح دوسرے مصالح کو بھی متضمن ہے جو مصالح بغیر کفوء کے حاصل نہیں ہوتا اور ہر وقت کفوء ملنا مشکل ہے اس لئے کفوء کی حفاظت کیلئے ہر ولی کو نکاح دینے کی اجازت ہوگی۔ اور شافعیؒ کو یہ جواب دیا گیا کہ لانسلم حصول الرای والعلم للصغیرۃ بسبب الممارسۃ لان الرای والعلم انما یحدث بمباشرۃ عن شہوۃ ولم توجد الشہوۃ فی الصغیرۃ کما فی العنایۃ ۔ واضح رہے کہ وراثہ کی ترتیب میں جو عصبات ہیں وہ عصبات اسی ترتیب کے موافق نکاح کے ولی بن سکتے ہیں والابعد کالاعم محجوب بالاقرب کالاخ کما فی الہدایہ ص۲۹۶ ج۲ وحاشیہ وحاشیہ ملتقی

فی حدیث عائشۃ رض تزوجہا وھی بنت سبع سنین ۔ نووی رحؒ نے کہا کہ اس روایت میں تو سبع سنین کا ذکر ہے لیکن اکثر روایات میں ست سنین کا ذکر ہے تطبیق یہ ہوگی کہ بوقت تزویج عائشہ رض کی عمر چھ سال ہو کر کچھ مہینہ ہو گئے تھے تو بعض روایت میں کسر کو حذف کر کے صرف ست سنین کہا گیا اور بعض روایت میں اس کسر کو شمار کر کے سبع سنین کہا گیا۔ اور قرطبیؒ نے کہا کہ عائشہ رض نے جو اپنے عمر کی مقدار بتایا یہ تقدیر و اندازہ کے طور پر ہے تحقیق کے طور پر نہیں یا یہ کہا جاوے کہ بوقت تزویج وہ ابتدار سنۃ السابعۃ میں تھی اب بنت ست کی مراد یہ ہے کہ چھ سال ختم ہو گیا تھا وقولہا بنت سبع ای ہی فیہا۔ وقال العینی ست سنین ہو الصواب وقیل سبع سنین وہو ضعیف کما فی فتح الملہم ص۲۷۴ ج۲ ۔ اس حدیث میں جو وزفت الیہ وہی بنت تسع سنین ہے ماخوذ من الزفاف ای ارسلت الی بیت النبی ص۔ اسی کو بعض روایت میں بناء سے تعبیر کیا یقال بنی بالی ای دخل معی۔ فتبصر کہا کہ یہ بناء دراصل طاقت پر موقوف ہے اگر تسع سنین کے قبل طاقت ہو تو بناء جائز ہے اور اگر طاقت نہ ہو تو تسع سنین میں بھی جائز نہیں کما فی العینی ص۴۲۳ ج۹ ۔ نووی رحؒ نے کہا کہ باجماع تمام امت مسلم باپ اپنی بنت بکر صغیرہ کا نکاح دینا جائز ہے لحدیث عائشہ رض قالت تزوجنی النبی ص ست سنین الحدیث۔ رواہ مسلم ۔ لیکن بالغ ہونے کے بعد مالک و شافعی و حجازیین و حنفیہ کے نزدیک اسکو فسخ کا اختیار نہ ہوگا لان الاب کامل الرای وافر الشفقۃ۔ اور اہل العراق کے نزدیک فسخ کا اختیار ہے اور اب وجد کے علاوہ ولی اسکو نکاح دینے کے جواز و عدم جواز کے متعلق کلام بحث سابق میں گذرا کما فی حاشیۃ النسائی ص۶۳ ج۲ و فتح الملہم ص۴۷۳ ج۲ :۔

فی حدیث ابی ہریرۃ رض الیتیمۃ تستأمر فی نفسہا۔ یتیمہ اصل میں وہ صغیرہ ہے جس کا باپ مر گیا ہو یہاں باعتبار مجاز ما کان البکر البالغۃ العاقلۃ مراد ہے اذ لا معنی لاستیذان الصغیرۃ چونکہ وہ قبل البلوغ یتیمہ تھی اس اعتبار ما کانت کے لحاظ سے یتیمہ کہا گیا کقولہ تعالیٰ وآتوا الیتامیٰ اموالہم تاکہ اس کے حق کی رعایت اور اسپر شفقت کی جاوے ۔ ترمذیؒ نے نقل کیا کہ بعض تابعین کے نزدیک یتیمہ کو اگر نکاح دیا جاوے تو بالغ ہونے تک اس کا نکاح موقوف ہے فاذا بلغت فلہا الخیار فی اجازۃ النکاح وفسخہ اور شافعی و ثوری وغیرہما کے نزدیک یتیمہ کا نکاح قبل البلوغ جائز نہیں ۔ ولا یجوز الخیار فی النکاح ۔ احمد و اسحٰق نے کہا کہ یتیمہ نو سال کے ہونے کے بعد اگر نکاح دیا گیا ہو اور وہ اسپر راضی ہو فالنکاح جائز ولا خیار لہا اذا ادرکت لقول عائشہ رض اذا بلغت الجاریۃ تسع سنین فہی امرأۃ ۔ اور یہاں حنفیہ کے مذہب یہ ہے کہ یتیمہ کو اگر اسکے دادا نے نکاح دیا ہو تو وہ نکاح نافذ ہوگا یتیمہ کو اختیار نہ ہوگا للکمال رای الجد و وفور شفقتہ اور اگر غیر الجد نے اسکو نکاح دیا ہو تو نکاح تو منعقد ہوگا لیکن بعد البلوغ اختیار رہے گا ولم اجد ہذا البحث علی الطرز السابق۔ وفی حاشیۃ النسائی ص۶۴ یدل ہذا الحدیث علی جواز نکاح الیتیم بالاستیذان قبل البلوغ ومن لم یجوز یحمل الیتیمۃ

بعث دفع التعارض فی قول عائشۃ رض وہی بنت سبع سنین مع قولہا رض وکنت جاریۃ لعبۃ

بحث تزویج الصغیرۃ وللصغیر ۱۲

علی المبالغۃ وتسمیتہا یتیمۃ باعتبار ما کان وہذا کلہ فی البذل ص۲۵ ج۳ والانوار ص۲۱ ج۲ والعرف ص۳۹۶ والتعلیق ص۱۹ ج۲ وغیرذلک

باب اعلان النکاح والخطبۃ والشرط

فی حدیث الربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہا بنت عفراء الدف۔ اشکال یہ ہوتا ہے کہ حضور ﷺ ربیع بنت معوذ کے سامنے بلا حجاب کیسے بیٹھے حالانکہ آپس میں محرمیۃ وزوجیت کا کوئی علاقہ نہ تھا جواب[1] یہ کہ ربیع من وراء الحجاب بیٹھی ہوگی حدیث میں تو حجاب ہونے نہ ہونے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ یا کسی[2] حاجت کی بنا پر نظر جائز ہے۔ یا[3] بوقت امن من الفتنہ نظر الی الاجنبیہ جائز ہوتی ہے۔ عینیؒ نے کہا کہ جواب صحیح یہ ہے کہ خلوۃ بالاجنبیہ والنظر الیہا حضور ﷺ کیلئے خصوصی طور پر جائز ہے کما دخل النبی ﷺ علی ام حرام ونام عندہا کما قال القاضی عیاض لاجحاب عنہ ۴ لاحد۔ حضرت شاہ انورؒ نے کہا کہ یجوز ان ینظر النبی ﷺ الی الوجہ والکفین ولاضیر فیہ نعم الاحوط ہو الحجاب وہذا اصل المذہب۔ پھر ضرب الدف کے متعلق اشعۃ ص۱۱۶ ج۳ میں ہے کہ بعضے گفتہ اند کہ ضرب الدف مطلقاً حرام ست یا مکروہ ونزد بعضے مطلقاً مباح ست اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ ہر موضع سرور میں ضرب الدف جائز ہے بلکہ شرح السنۃ میں ہے کہ اعلان النکاح وضرب الدف فیہ مستحبؒ تاکہ نکاح اور اس زنا کے درمیان فرق ہو جاوے جو خفیۃً کیا جاتا ہے۔ چنانچہ جب کسی نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ ترخص لنا فی ہذا ای فی ضرب الدف قال ﷺ نعم انہ نکاح لاسفاح اور اس کا استحباب حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت ہے حیث قال النبی ﷺ اعلنوا ہذا النکاح واجعلوہ فی المساجد واضربوا علیہ بالدفوف۔ والدف ما یکون مجلداً من جانب واحد وصرح الفقہاء بعدم جواز الدف ذی جلاجل۔ اور چونکہ وفینا نبی یعلم ما فی غد سے حضور ﷺ کیلئے علم غیب کے اثبات ہو رہا ہے حالانکہ لایعلم الغیب الا اللہ کما فی قولہ تعالیٰ وعندہ مفاتیح الغیب لا یعلمہا الا ہو۔ اسوجہ سے اس کے پڑھنے کو منع کیا گیا چنانچہ ہمارے اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب یہ ہے کہ حضور ﷺ کے علم اللہ تعالیٰ کی اطلاع دینے کی بنا پر حضور ﷺ اعلم الاولین والآخرین تھے اور بعض جہلہ نے جو کہا کہ اگرچہ اللہ کے علم ذاتی ہے اور حضور ﷺ کے عرضی۔ لیکن دونوں علم برابر ہے یہ قول محض غلط ہے کیونکہ اللہ کا علم غیر متناہی ہے حضور ﷺ کا علم متناہی دونوں برابر کیسے ہو سکتے ہیں۔ و تفصیل ذلک فی العینی ص۴۲۹ ج۲۰ والتعلیق ص۲۰ ج۳ والاشعۃ ص۱۱۶ ج۳ والعرف ص۳۹۱ ج۲

فی حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ لا یخطب الرجل علی خطبۃ اخیہ الخ۔ ای خواستگاری نکند وپیغام نکاح ندہد مرد بر خواستگاری برادر خود تا آنکہ نکاح کند آں برادر یا بگذارد۔ اگر نکاح کند خطبہ متصور نیست واگر ترک کرد خطبہ کند اگرچہ ایک آدمی کے خطبہ پر خطبہ دینے کی نہی کو خطابی رح نے نہی للتادیب بتایا لیکن یہ صحیح نہیں بلکہ جمہور فقہاء کے نزدیک یہی نہی للتحریم ہے وحکی النووی ان النہی فیہ للتحریم بالاجماع وکما اخرج مسلم عن عقبہ بن عامر انہ ﷺ قال لایحل لمؤمن ان یخطب علی خطبۃ اخیہ۔ لیکن محل التحریم کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ شافعیہ وحنابلہ نے کہا کہ اگر مخطوبہ یا اس کے ولی نے صراحۃً اجابۃ کیا ہو تو اسوقت خطبہ دینا حرام ہے اور اگر صراحۃً رد کر دیا ہو تو خطبہ دینا حرام نہیں ولو لم یعلم الحال تجوز الخطبۃ لان الاصل الاباحۃ واگر اجابۃ بصورت مریض واقع ہوئی کقولہا لا رغبۃ عنک۔ تو شافعیہ کے قول اصح کے مطابق جو حنفیہ و مالکیہ کا قول بھی ہے کہ خطبہ دینا حرام نہیں چنانچہ اس بارے میں حنفیہ کا مذہب یہی منقول ہے کما اذا مال قلب المرأۃ الی الخاطب یکرہ خطبۃ غیرہ واذا لم یمل فلا یکرہ کما فی حاشیۃ الہدایہ ص۱۵۱ ج۲ اور اگر عورت مخطوبہ نے نہ قبول کیا اور نہ رد کیا اسوقت بھی خطبہ دینا جائز ہے لقول فاطمۃ بنت قیس خطبنی معاویۃ رضی اللہ عنہ وابو جہم فلم یکرہا النبی ﷺ ذلک علیہما بل خطبہا لاسامۃ وتفصیلہ فی العینی ص۴۲۹ ج۲۰ والعرف ص۲۵۶ ج۲ والبذل ص۱۹ ج۲

فی حدیث ابن عمر رض لا شغار فی الاسلام ۔ الشغار بکسر الشین وہو فی اللغۃ الرفع ماخوذ من قولہم شغر الکلب برجلہ اذا رفعہا لیبول فکان المتناکحین رفعا الہمزنیہما۔ جسکی صورت کے متعلق ہدایہ میں ہے کہ اذا زوج الرجل بنتہ علی ان یزوجہ المتزوج بنتہ او اختہ لیکون احد العقدین عوضا من الآخر۔ وفی الحاشیۃ ولو قال احد ابضعین عوضا عن الآخر کان اولی۔ مثلاً زید نے اپنی بیٹی کو عمر سے اس شرط پر نکاح دیدے کہ عمر اپنی بیٹی یا بہن کو زید سے نکاح کرادیوے اسمیں مستقل کوئی مہر نہیں بلکہ احد العقدین یا احد ابضعین دوسرے کے عوض میں ہو۔ ابن عبد البر نے نقل کیا کہ یہی نکاح شغار بالاجماع جائز نہیں لیکن اگر یہ نکاح واقع ہوجاوے تو اسمیں اختلاف ہے چنانچہ شافعی واحمد واسحٰق وابو ثور کے نزدیک وہ نکاح باطل ہے۔ لحدیث ابن عمر انہ عنہی عن الشغار وفی روایۃ لاشغار فی الاسلام۔ رواہ مسلم۔ والنہی یقتضی فساد المنہی عنہ والفاسد فی ہذا العقد لا یفید الملک اتفاقاً۔ لیکن نکاح شغار واقع ہوجانے کے بعد امام اعظمؒ وثوری وعطا بن ابی رباح ومکحول وغیرہم کے نزدیک صحیح ہے اور ہر ایک کیلئے مہر مثل ہوگا اور صحۃ نکاح کیلئے صاحب ہدایہ نے یہ دلیل بیان کی کہ اس عاقد نے ایسے عقد یا بضع کا نام لیا جو مہر بننے کے صالح وقابل نہیں اور جب کبھی مالا یصلح صداقاً مثل الخمر والخنزیر کا نام لے کر عقد کیا جاتا ہے وہ عقد فی نفسہ صحیح ہوکر مہر المثل واجب ہوگا۔ **الجواب** جس شغار کے مفہوم میں خلو عن الصداق وکون ابضع صداقا معتبر ہے اس شغار پر نہی وارد ہوا۔ احناف اس قسم کے نکاح شغار کو صحیح نہیں کہتے بلکہ اسکو باطل کہتے ہیں اب اسکی ضمن میں ایسے ایک نکاح پایا جاتا ہے جس میں غیر صالح للصداق کو صداق قرار دیکر نکاح ہوتا ہے وہاں نکاح موجب لمہر المثل منعقد ہوتا ہے یہاں بھی ایسا ہی ہوگا تو جسپر نہی وارد ہے احناف اسکے قائل نہیں اور احناف جس کے قائل ہیں اسپر نہی وارد نہیں۔ زیلعیؒ نے جواب دیا کہ حدیث ابن عمر میں نہی کراہت پر محمول ہے والکراہۃ لا توجب الفساد۔ حاصل یہ کہ ایجاب مہر المثل کے بعد حقیقۃً وہ شغار ہی نہیں رہتا وان سلم فالنہی علی معنی الکراہۃ کما فی الہدایۃ مع وحاشیتہ ص۳۰۲ ج۲ والعینی ص۲۰۱ ج۹ والفتح ص۴۶ ج۳ والبذل ص۱۶ ج۳ وعن مالک وابو عبید انہما کانا یقولان نکاح الشغار منسوخ علی کل حال کما فی العینی ص۲۰۱ ج۹

فی حدیث علی رض نہی عن متعۃ النساء ۔ ابن دقیق العید نے کہا کہ نکاح المتعۃ وہ تزوج المرأۃ الی اجل وقال صاحب الہدایہ وہو ان یقول لامرأۃ اتمتع بک کذا مدۃ کذا من المال قاضی عیاض وغیرہ نے نقل کیا کہ روافض یعنی شیعہ کے نزدیک نکاح متعۃ جائز ہے لقولہ تعالیٰ فما استمتعتم بہ منہن فآتوہن اجورہن فریضۃ۔ یہاں استمتاع کا ذکر کیا گیا نکاح کا ذکر نہیں اور استمتاع وہی متعہ ہے ایسا ہی اسمیں اجر دینے کا حکم دیا گیا اور اجر نکاح متعہ میں دیا جاتا ہے نہ نکاح میں بلکہ نکاح میں جو دیا جاتا ہے وہ مہر ہے اس سے بھی ثابت ہوا کہ آیت میں نکاح متعہ کے حکم دیا گیا وروی عن ابن عباس رض اباحۃ المتعۃ کما نقلہ ابن بطال۔ وقال الخطابی وحکی عن ابن جریج جواز المتعۃ۔ لیکن ائمہ اربعہ بلکہ تمام اہل سنۃ والجماعۃ کے نزدیک نکاح متعہ بالاجماع حرام ہے (فما فی الہدایہ ص۲۹۲ ج۲ قال مالکؒ وہو جائز فنسبۃ الجواز الی مالک غلط لانہ لا خلاف بین الائمۃ وعلماء الامصار فی تحریم المتعۃ) اب تحریم نکاح المتعۃ پر استدلال کرتے ہوئے صاحب البدائع نے کہا کہ لنا الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس۔ اما الکتاب فقولہ تعالیٰ والذین ہم لفروجہم حافظون الا علی ازواجہم او ما ملکت ایمانہم۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے نکاح یا ملک یمین کے علاوہ دوسری صورت سے جماع کرنے کو حرام قرار دیا لہذا بصورت متعہ جماع جائز نہ ہوگا کیونکہ متعہ ملک یمین نہ ہونا تو ظاہر ہے ایسا ہی متعہ نکاح بھی نہیں کیونکہ وہ متعہ طلاق وفرقۃ کے بغیر مرتفع ہوجاتا ہے اور اسمیں توارث بھی نہیں فدل انہا لیست بنکاح۔

بحث الاختلاف فی نکاح الشغار مع ذکر صورتہ ۱۲

بحث الاختلاف فی نکاح المتعۃ مع ذکر دلائل الامامیۃ والتحریم فیہا مع تحقیق

اسی آیت کے آخیر میں ہے فمن ابتغیٰ وراء ذلک فاولئک ہم العادون۔ مذکورہ دو صورت میں سے کسی ایک کے علاوہ طلب کرنیوالا کو عادی قرار دیا فدل حرمۃ الوطیٔ بدون ہذین الشیئین۔ واما السنۃ فحدیث علیؓ انہ نہی عن متعۃ النساء یوم خیبر متفق علیہ۔ وعن سلمۃ بن الاکوع قال رخص النبیؐ عام اوطاس فی المتعۃ ثلاثا ثم نہی عنہا رواہ مسلم۔ وفی حدیث ربیع بن سبرۃؓ قال یا ایہا الناس انی قد کنت آذنت لکم فی الاستمتاع من النساء وان اللہ قد حرم الی یوم القیامۃ رواہ مسلم یہ حدیث صراحۃً تمام احادیث اباحت کیلئے ناسخ ہے۔ واما الاجماع فان الامۃ اجمعوا علی العمل بالمتعۃ مع ظہور الحاجۃ الہم الی ذلک۔ اور قیاس بھی حرمۃ متعۃ کو تقاضا کرتا ہے کیونکہ نکاح صرف قضاء شہوۃ کے لئے مشروع نہیں بلکہ اسمیں دوسرے مصالح بھی ہیں جو بصورت متعۃ حاصل نہونگے لہذا متعۃ غیر مشروع ہونا چاہئے مثلاً ایک مصلحت تحفظ نساء ہے اگر کوئی عورت بصورت متعۃ زندگی گذارتی ہوئی حیوٰۃ کے آخیر مرحلہ میں پہونچکر حسن وجمال ضائع کرلے تو اسوقت کوئی بھی اسکا پرسان حال نہوگا ایسا ہی مدت متعۃ میں جن اولاد کا حمل مستقر ہوگا انکا ذمہ دار بھی کوئی نہوگا لہذا تحفظ نساء واولاد کی مصلحت عظیمہ بصورت متعۃ فوت ہوجاتی ہے اس لئے وہ ناجائز ہے۔ **الجواب** رافضی جو آیت فما استمتعتم بہ منہن سے استدلال کیا ہے صاحب بدائع نے جواب دیا کہ چونکہ اس آیت کے ماقبل وما بعد یعنی سیاق وسباق میں نکاح کا ذکر ہے اسلئے استمتاع سے استمتاع بالنکاح مراد ہوگا چنانچہ اس کے قبل نکاح کا متعلقہ اجناس محرمات کو ذکر کرکے بصورت نکاح ماسواء کو حلال بتایا گیا حیث قال تعالیٰ واحل لکم ماوراء ذلکم ای بالنکاح اور اس کے بعد فمن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات کا ذکر ہے۔ اور لفظ اجر کہنے سے متعۃ ثابت نہوگا کیونکہ مہر کو بھی اجر کہا گیا حیث قال تعالیٰ فانکحوہن باذن اہلہن واٰتوہن اجورہن ای مہورہن۔ اور ابن عباسؓ سے جو اباحت متعۃ کی روایت ہے ان سے رجوع بھی ثابت ہے کما روی ان علیاً قال لہ اما علمت ان النبیؐ حرم المتعۃ یوم خیبر فرجع ابن عباس وکان یقول اللہم انی اتوب الیک من قولی فی المتعۃ۔ ایسا ہی ابن جریج سے بھی رجوع ثابت ہے کما نقل ابو عوانہ فی صحیحہ عن ابن جریج انہ رجع عنہا۔ وتفصیل ذلک فی فتح الملہم ص۳۲ ج۴ والتعلیق ص۲۲ ج۴ والعینی ص۴۰۲ ج۴ والہدایہ وحاشیتہ ص۲۹۲ ج۲ وغیر ذلک۔ ایسا ہی جن صحابہ کرام سے اباحۃ متعۃ منقول ہے ان سے رجوع بھی ثابت ہے کما فی البذل ص۱۶ ج۲ یہاں اشکال یہ ہے کہ تحریم متعۃ کے وقت کے متعلق مختلف روایات ہیں حدیث علی رضؓ میں ہے کہ نہی عن متعۃ النساء یوم خیبر۔ معلوم ہوا کہ تحریم کے وقت یوم خیبر ہے وفی حدیث سلمۃ رخص فیہا عام اوطاس ثلاثا ثم نہی عنہا یہ اوطاس فتح مکہ کے بعد متصلاً ہے۔ وفی حدیث سبرۃ رضؓ نہی یوم الفتح عن متعۃ النساء۔ تو نوویؒ نے جواب دیا کہ متعۃ کی تحریم واباحۃ دو مرتبہ واقع ہوئی چنانچہ خیبر کے قبل مباح تھی خیبر میں ایک مرتبہ حرام کی گئی پھر فتح مکہ کے سال جو عام اوطاس ہے اسوقت مباح کیا گیا تھا پھر اسکے بعد ابد الآباد کیلئے حرام کیا گیا ہکذا قال الشافعی ورجحہ صاحب فتح الملہم ص۴۴۸ ج۴۔ والبذل ص۱۶ ج۲ والاشعۃ ص۱۱۸ ج۲۔

وعنہ کل امر ذی بال لم یبدأ:۔ ای ہر امر شریف کہ پاک داشتہ واہتمام نمودہ شود بوے اور لفظ بال بمعنی قلب ہے یعنی وہ امر جسکی طرف قلب متوجہ کیا جاوے کذا قال السیوطیؒ۔ اور بعض نے کہا کہ چونکہ وہ امر دل کو اپنی طرف مشغول رکھتا ہے اس اعتبار سے ذی بال کہا گیا گویا کہ آں امر مالک وخداوند دل شد ودل گرفتار او باشد۔ اور بعض نے کہا کہ لفظ بال بمعنی حال وشان کے ہے۔ یعنی آں امر حال خاص وشان مخصوص دارد بہر حال تمام معانی سے معنی شرافت واہتمام مراد ہے ای ہر امر شریف وعظیم کما فی الاشعۃ ص۱۲ ج۱۔ بعض اہل ظاہر نے نکاح میں خطبہ کی شرط لگایا۔ حدیث ابی ہریرۃ رضؓ انہ قال کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اقطع ای ناتمام ست

رواہ ابن ماجہ وفی حدیث ابن مسعود رضؓ علمنا النبیؐ التشہد فی الصلوٰۃ والتشہد فی الحاجۃ رواہ ابو داود۔ والترمذی وقال ابن مسعود رضؓ فی خطبۃ الحاجۃ من النکاح وغیرہ کما فی شرح السنۃ۔ لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک بغیر خطبہ کے بھی نکاح جائز ہے کما فی حدیث رجل من بنی سلیم قال خطبت الی النبیؐ امامۃ بنت عبد المطلب فانکحنی من غیر ان یتشہد ای من غیر ان یخطب۔ رواہ ابو داود۔ فدل ہذا علی جواز النکاح بغیر خطبۃ وہاں ابی ہریرہ وابن مسعود کی احادیث کی بنا پر خطبۂ نکاح مستحب ہے۔ **الجواب**:۔ چونکہ ان احادیث میں وجوب پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ نہیں اس لئے وہ استحباب پر محمول ہے تاکہ ہر قسم کی احادیث پر عمل ہو جاوے چنانچہ الگ الگ محل نکال کر ہر حدیث پر عمل کرنا حنفیہ ہی کا طرۂ امتیاز ہے۔ کما فی البذل ص۳۶ ج۳ والانوار ص۲۸ ج۳ والعرف ص۳۹ ج۲

بَابُ المُحَرَّمَات

یعنی ان عورتوں کا بیان جنکو نکاح کرنا حرام ہے۔ اصل میں محرمات دو قسم پر ہے۔ اول محرمات نسب جیسا کہ امہات وبنات واخوات وعمات وخالات وبنات الاخ وبنات الاخت... ان کی حرمۃ حرمۃ مؤبدۃ ہے کسی وقت بھی حلال نہیں ہوتیں اور حرمۃ رضاعۃ اسی حرمۃ نسب میں داخل ہے کیونکہ حرمۃ نسب جزئیۃ وبعضیت کی بنا پر ہے اور حرمت رضاعت میں جزئیت ہوتی ہے اس لئے کہ جو دودھ مرضعہ عورت کا جزء ہے وہ بچہ یعنی رضیع کا جزء بنجاتا ہے ومن ہہنا سمعت قول النبیؐ یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب کہ جس پر ائمہ کرام کا اجماع بھی ہے کما فی حاشیۃ البیضاوی ص۵۰ ج۲۔ بخلاف قسم دوم یعنی حرمۃ مصاہرہ کے کیونکہ یہ حرمت عارضی ہے لئے مصلحت ازدواج کی بنا پر ہے اور بعضے ازیں قسم حرمۃ مؤبدۃ دارند۔ چنانکہ مادر زن وزن پسر وزن پدر وغیر ذلک وبعضے غیر مؤبدۃ چنانکہ خواہر زن وعمہ وخالہ وی والتفصیل فی الفقہ کما فی اللمعات ص۱۲۲ ج۳۔ **وعنہا فلیلج علیک**۔ غالباً حضورؐ کو عائشہؓ اور عم ای افلح کے درمیان تعلق رضاع کا علم اس کے قبل تھا یا وحی کے ذریعہ معلوم ہوا ہو۔ لبن الفحل کی وجہ سے حرمت کے تعلق ہونے نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ داود ظاہری وابراہیم بن علیہ وربیعۃ الرای واہل ظاہر کے نزدیک رضاعۃ من جانب الرجل لا تحرم شیئاً۔ یعنی جیسا کہ مرضعہ کے جانب میں حرمت ثابت ہوتی ہے۔ ایسا ہی مرضعہ کا زوج جو صاحب اللبن ہے اس کے جانب میں حرمت ثابت نہ ہوگی فلا تحرم ہذہ البنیۃ علی زوج المرضعۃ ولا علی آبائہ وابنائہ اور اس رضیع بچہ کیلئے عمہ رضاعیہ وبنت رضاعیہ حرام نہ ہوگی۔ لقولہ تعالیٰ وامہاتکم اللاتی ارضعنکم۔ یہاں محرمات کی فہرست میں صرف امہات رضاعیہ کا ذکر ہے لہذا صرف مرضعہ کی جانب میں حرمت ہوگی نہ زوج مرضعہ کے جانب چنانچہ عمہ وبنت کو جیسا کہ نسب میں ذکر کیا گیا رضاعۃ میں اس کے ذکر نہیں۔ نیز لبن تو مرضعہ عورت سے نکلتا ہے نہ رجل سے تکلیف تثبت الحرمۃ من الرجل۔ لیکن ائمہ اربعہ بلکہ جمہور صحابہ وتابعین کے نزدیک حرمت رضاعت زوج ومرضعہ دونوں کی جانب میں ثابت ہوگی فتحرم البنیۃ علی الزوج المرضعۃ وعلی آبائہ وابنائہ ویصیر الزوج ابا للمرضعۃ۔ لحدیث عائشۃ رضؓ انہا قال لعمہا من الرضاعۃ انہ عمک فلیلج علیک متفق علیہ۔ یہاں مرضعہ کے زوج کے بھائی کے متعلق فرمایا کہ وہ تمہارا عم ہے تمہارے پاس آسکتا ہے جس سے صراحۃً معلوم ہوا کہ زوج کی جانب میں بھی حرمت رضاعۃ ثابت ہوتی ہے۔ وایضاً فان سبب اللبن ہو ما الرجل والمرأۃ معاً وجب ان یکون الرضاع منہما فان الوطی یدر اللبن فللزوج فیہ نصیب **الجواب**:۔ اگرچہ اس آیت میں امہات رضاعیہ کو خاص کر کے ذکر کیا لیکن تخصیص الشیٔ بالذکر لا یدل علی نفی الحکم عما عداہ

خاص کر کے جب ثبوت حرمت والرضاعۃ من الزوج کے متعلق احادیث صحیحہ بھی وارد ہیں۔ اور انہوں نے جو قیاس کیا تھا وہ احادیث صحیحہ صریحہ کے مقابلہ میں ہے لہذا قابل التفات بھی نہیں۔ کما فی البذل ص۸ ج۲ والانوار ص۲۶ ج۲ والہدایہ ص۳۳ ج۲ والتعلیق ص۳۴ ج۲ :۔ فی حدیث ام الفضل رض لا تحرم الاملاجۃ والاملاجتان۔ قال القاضی الملج تناول الصبی الثدی ومصہ۔ پھر قدر ما یحرم من الرضاع کے متعلق اختلاف ہے، چنانچہ داؤد ظاہری وابو ثور وابو عبید کے نزدیک تین رضعات سے اگر کم ہو تو حرمۃ رضاعت ثابت نہ ہوگی بلکہ حرمت کیلئے کم از کم تین بار چوسنا پڑیگا کما فی حدیث ام الفضل انفا قال لا تحرم الرضعۃ والرضعتان رواہ مسلم اس عدد کے مفہوم سے معلوم ہوا کہ ایک مرتبہ یا دو مرتبہ چوسنے سے حرمۃ نہیں ہوتی بلکہ ثبوت حرمۃ کیلئے تین رضعات کی ضرورت ہے۔ اور شافعی اور اسحٰق رح کے نزدیک جو احمد کا بھی ایک قول ہے کہ خمس رضعات سے اگر کم ہو تو اس سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی لحدیث عائشۃ رض قالت کان فیما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم نسخن بخمس معلومات فتوفی النبی ﷺ وہی فیما یقرأ من القرآن۔ رواہ مسلم۔ جب خمس معلومات کے ذریعہ عشر رضعات منسوخ ہو گئی لہذا خمس رضعات سے حرمت رضاعۃ ثابت ہوگی نہ اس سے کم سے۔ لیکن علامہ عینی رح نے نقل کیا کہ امام اعظم ومالک واوزاعی وثوری وسعید بن المسیب وعلی وابن مسعود بلکہ جمہور کے نزدیک جو احمد کے مشہور قول ہے کہ قلیل الرضاع وکثیرہ سواء فی التحریم لعموم قولہ تعالیٰ وامہاتکم اللاتی ارضعنکم۔ ولاطلاق حدیث ابن عباس رض انہ ﷺ قال یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب متفق علیہ۔ اس آیت وحدیث میں مطلق رضاعت پر حرمت ثابت کیا جس میں عدد کے ذکر نہیں والزیادۃ علی الکتاب بخبر الواحد لا یجوز کما فی العامۃ نیز دودھ ایک مائع ایسی بہنے والی چیز ہے جو باطن میں داخل ہوتا ہے۔ کالمنی جیسا کہ منی سے حرمت ثابت ہونے میں کسی قسم کی عدد شرط نہیں ایسا ہی دودھ میں بھی عدد مشروط نہ ہوگی **الجواب** داؤد ظاہری وغیرہ نے جو مفہوم عدد کی بنا پر تین رضعات کی شرط لگایا جواب یہ کہ مفہوم العدد ضعیف لا یستدل بہ۔ یا جواب یہ کہ احادیث میں جو الرضعۃ والرضعتان یا المصۃ والمصتان یا الاملاجۃ والاملاجتان وغیرہ ہے یہ سب منسوخ ہیں کما صرح بنسخہ ابن عباس رض حیث قال وکان ذلک ثم نسخ وہکذا عن ابن مسعود رض قال آل ای رجع امر الرضاع الی ان قلیلہ وکثیرہ یحرم کما فی فتح القدیر۔ وروی ان ابن عمر لما اخبر بان ابن الزبیر رض یقول لا تحرم الرضعۃ والرضعتان فقال ابن عمر رض قضاء اللہ اولی من قضاء ابن الزبیر رض حیث قال تعم وامہاتکم اللاتی ارضعنکم الآیۃ۔ معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباس رض وابن مسعود رض وابن عمر رض ان سب احادیث کے نسخ کے قائل ہیں اور شافعی اور اسحٰق نے جو عائشۃ رض کی حدیث لائے **جواب** یہ کہ اس میں جو وہی فیما یقرأ من القرآن ہے یہ ان لوگوں کی قرأۃ ہے جنکو نسخ کی خبر نہیں پہونچی تھی جب خبر پہنچ گئی تو اسکو ترک کر دیا لان القرآن محفوظ من الزیادۃ والنقصان۔ کذا قالہ الطیبی رح۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ اس بارے میں جتنی احادیث ہیں وہ بمقابلہ قرآن حجۃ نہیں۔ کما فی الہدایہ ص۳۳ ج۲۔ والبذل ص۱۱ ج۲۔ والانوار ص۹ ج۲۔ والتعلیق ص۳۴ ج۲ والاشعۃ ص۱۲۴ ج۲ :۔

فی حدیث عائشۃ رض انظرن من اخوانکن الخ۔ مہلب نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ تم غور کرو اس اخوت کا سبب کیا ہے اس لئے کہ جس رضاعۃ سے حرمۃ متعلق ہوتی ہے وہ وہ ہے جو حالت صغر میں ہو کر بھوک کو دفع کرتا ہو اور رضیع کے لئے طعام کے قائم مقام ہو۔ معلوم ہوا کہ بحالت کبر اگر رضاعۃ ہو حرمت میں اس کا اعتبار نہیں کیونکہ اس سے بھوک دفع نہیں ہوتی چنانچہ اس بارے میں اختلاف بھی ہے کہ علی رض وعائشۃ رض وعروہ وعطاء وداؤد ظاہری کے نزدیک ارضاع الکبیر سے حرمت ثابت ہوتی ہے کما فی حدیث عائشۃ رض ان سہلۃ بنت سہیل امرأۃ ابی حذیفۃ جاءت الی النبی ﷺ فقالت یا رسول اللہ انا کنا نری سالما ولدا (وسالم مولی لامرأۃ من الانصار

وکان ابوحذیفہ تبنیٰ سالما وانکحہ ابنۃ اخیہ) فقالت سہلہ وکان سالم یاوی معی ومع ابی حذیفہ فی بیت واحد وقد انزل اللہ فیہم ما قد علمت (ای قولہ تعالیٰ وما جعل ادعیاءکم ابناءکم ذلکم قولکم بافواہکم) فکیف ترٰی فیہ فقال ارضعیہ فارضعتہ خمس رضعات فکان بمنزلۃ ولد لہا من الرضاعۃ الحدیث۔ رواہ ابوداؤد۔ اس سے صراحۃً ثابت ہوا کہ ارضاع الکبیر سے تحریم ہوتی ہے لیکن ائمہ اربعہ بلکہ جمہور کے نزدیک حرمت صرف ارضاع فی الصغر سے ثابت ہوتی ہے لقولہ تعالیٰ والوالدات یرضعن اولادہن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ۔ وقولہ تعالیٰ وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا۔ وقولہ تعالیٰ وفصالہ فی عامین۔ ان تمام آیات میں رضاعۃ بحالت صغر ثابت کی گئی جس پر حرمت کے تعلق ہے۔ وعن ابن عباس رضؓ مرفوعا لا یحرم من الرضاع الا ما کانت فی الحولین۔ رواہ البیہقی والدارقطنی۔ وفی حدیث عائشہ رضؓ انہ قال انما الرضاعۃ من المجاعۃ متفق علیہ کما مر الکلام فی اول ہذا البحث۔ اس قسم کی احادیث بکثرت وارد ہیں۔ **الجواب**۔ انہوں نے جو سالم کا واقعہ لائے جواب یہ کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ وہ حکم منسوخ ہے وبہ جزم المحب الطبری وقررہ بعضہم بان قصۃ سالم فی اوائل الہجرۃ۔ یا جواب یہ کہ بحالت کبر جو ارضاع کی بناء پر حکم تحریم دیا گیا وہ سالم وامرأۃ ابی حذیفہ کے ساتھ مخصوص ہے کما یدل علیہ قول ام سلمہ وانہ من خصائص النبی ع ما نری ہذا الا رخصۃ ارخصہا النبی ع لسالم خاصۃً دون الناس رواہ ابوداؤد۔ کما فی البذل ص ۳۷ ج ۱ و الانوار ص ۲۰۸ ج ۲ والہدایہ ص ۳۳۲ ج ۲۔ ع یہ مدۃ رضاعت کے متعلق اختلاف ہے کہ شافعی وصاحبین ومالک واحمد وغیرہم کے نزدیک دو سال ہے اگر اس دو سال کے اندر اندر ارضاع پایا جاوے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگی ورنہ نہیں لقولہ تعالیٰ والوالدات یرضعن اولادہن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ وعن ابن عباس انہ قال لا رضاع الا ما کان فی الحولین۔ رواہ الدارقطنی۔ اور امام اعظم رحؒ کے نزدیک مدۃ رضاعت جس سے حرمت ثابت ہو وہ ثلثون شہرا ہے یعنی ڈھائی سال۔ لقولہ تعالیٰ وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں دو شئی ای الحمل والفصال مذکور ہے اور ان دونوں کیلئے ایک ہی مدت ای ثلثون شہرا مقرر کی گئی۔ اور جس جگہ دو شئی کیلئے ایک مدت مقرر کیا جاوے وہاں ہر شئی میں وہ مدت کامل طور پر مراد ہوتی ہے کما یقال لفلان علیّ الف درہم وخمسۃ اثواب الی شہرین یکون الشہرین لکل واحد من الدینین۔ لہذا اس آیت میں بھی حمل وفصال ہر ایک کیلئے ثلثون شہرا کے اعتبار ہوگا لیکن حمل کیلئے اس مدت ثلثون شہرا سے منتقص پایا گیا لحدیث عائشہ رضؓ الولد لا یبقی فی بطن امہ اکثر من ستتین اب فصال ای دودھ چھوڑانے کیلئے ثلثون شہرا بحالہ باقی رہے گا۔ **الجواب**۔ انہوں نے جو آیت ذکر کیا جواب یہ کہ ابن الہمام نے کہا کہ اس آیت میں جو والدات ہے اس سے والدات مطلقات مراد ہے بقرینۃ قولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن۔ اب مولود لہ یعنی باپ پر جو رزق وکسوۃ کو واجب کیا یہ اس اعتبار سے ہے کہ وہ والدہ مطلقہ ہو کر صرف دودھ پلانے والی دائی کے اعتبار سے دودھ پلا رہی ہے زوجہ ہونے کے اعتبار سے نفقہ واجب نہیں کیا کیونکہ وہ تو معلوم ہی ہے اب ارضاع جو بعد الطلاق اجرت لے کر ہو اسکی مدت حولین بتایا مطلق ارضاع کیلئے حولین کو مدت نہیں بتایا فالحولین مدۃ استحقاق الاجرۃ بالارضاع الا مدۃ الرضاع مطلقاً۔ کذا فی فتح القدیر وہکذا قالہ الجصاص رح ایضاً۔ اور اس حدیث ابن عباسؓ کا جواب صاحب ہدایہ نے یہ دیا کہ حدیث مدۃ استحقاق پر محمول ہے ای لا یستحق الولد والرضاع بعد الحولین والمراد من الحدیث نفی استحقاق الاجرۃ کما فی المحیط ان کثیرا من المشائخ قالوا لا یستحق المطلقۃ اجرۃ الرضاع بعد الحولین بالاجماع ویستحق فی الحولین

ع بخلاف الاقتداء فی صلوٰۃ الرضاع ۱۲

بالاجماع کمافی حاشیۃ الہدایہ ص۳۳۱ والتعلیق ص۳۱۱ والبذل ص۳۱۱ والانوار ص۲۲۰ ۔ فی حدیث ابی سعید والمحصنات من النساء الخ ۔ یعنی شوہر والی عورتوں ۔ لانہن احصن فروجہن بالتزویج اور ما ملکت ایمانکم سے وہ مملوکہ مراد ہے جن کو قید کر کے لائی گئی ہو اور انکے شوہر دار الکفر میں ہو ۔ تو یہ مملوکہ باندی مسلمان غازیوں کیلئے حلال ہے اگرچہ وہ شوہر والی ہے ۔ امام ابو بکر جصاص نے کہا کہ مالک و شافعیؒ کے نزدیک اگر عورت کو قید کر کے لائی گئی ہو تو وہ اپنے زوج سے بائنہ ہو جاتی ہے خواہ اس کے ساتھ اس کا زوج ہو یا نہ ہو تو مالک و شافعی و احمدؒ کے نزدیک سبب فرقۃ عن الزوج سبیٌ ای قید ہونا ہے کما قال البیضاوی الشافعی النکاح مرتفعٌ بالسبی لحدیث ابی سعید الخدریؓ انہ علیہ یوم حنین بعث جیشا الی اوطاس فلقوا عدوا فقاتلوہم فظہر علیہم واصابوا لہم سبایا فکان ناسا من اصحاب النبی ﷺ تحرجوا ... غشیانہن من ازواجہن من المشرکین فانزل اللہ تعالیٰ والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم ای فہن لہم حلال اذا انقضت عدتہن رواہ مسلم ۔ اس آیت و حدیث کے اطلاق سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس سبیٌ ای قید ہونا سبب فرقۃ ہے لیکن امام اعظم کے نزدیک سبب فرقۃ تباین دارین ہے نہ سبی ای اگر زوج و زوجہ کے دارین متباین و مختلف ہو اس سے فرقۃ ہو جاویگی جیسا کہ اگر کوئی حربیہ عورت مسلمہ یا ذمیہ بنکر دار الاسلام میں خود آوے ولم یلحق بہا زوجہا وقعت الفرقۃ بلا خلاف وقد حکم اللہ تعالیٰ بذلک فی المہاجرات حیث قال تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا اذا جاءکم المؤمنات مہاجرات ای مہاجرات من الکفار الی قولہ تعالیٰ ولا جناح علیکم ان تنکحوہن اذا آتیتموہن اجورہن ۔ تو یہاں جو عورت ایمان ظاہر کرتی ہوئی خود چلی آئی ہے اسپر فرقۃ کا حکم مرتب کیا ۔ قید ہونے کے ذکر بھی نہیں معلوم ہوا کہ تباین دارین ہی سبب فرقۃ ہے نیز اگر زوج و زوجہ دونوں مسلمان یا ذمی بن کر دار الاسلام چلے آوے تو عدم تباین کی بناء پر فرقۃ واقع نہیں ہوتی اس سے بھی معلوم ہوا کہ سبب موجب للفرقۃ تباین دارین ہے ۔ **الجواب** ۔ مالکؒ و شافعیؒ نے جو آیت و حدیث کے اطلاق سے استدلال کیا تھا جواب یہ کہ وہ دونوں مطلقاً نفس سبیٌ کے سبب فرقت ہونے پر دلالت نہیں کرتا ۔ لحدیث محمد بن علی قال لما کان یوم اوطاس لحقت الرجال بالجبال واخذت النساء فقال المسلمون کیف نصنع ولہن ازواج فانزل اللہ والمحصنات من النساء الآیۃ ۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ رجال جب جبال میں چلے گئے تو عورتوں منفردات عن الازواج مقیدہ ہو کر آئیں اب جن عورتوں کے بارے میں تباین دارین ثابت ہوا ۔ انکے متعلق وہ آیت نازل ہوئی اب آیت تباین دارین والی عورتوں کے ساتھ مقیدہ ہے مطلق نہیں ۔ نیز اہل مغازی سے منقول ہے کہ اس غزوۂ حنین میں رجال یا مقتول ہو گئے تھے یا شکست کھا کر بھاگ گئے تھے رجال کو قید کر کے نہیں لائے صرف عورتوں کو لائے ... وہ رجال بعد میں آکر ان عورتوں کی رہائی کے خواستگار ہوئے فثبت بذلک انہ لم یکن مع السبایا ازواجہن لہذا جن عورتوں اور ان کے ازواج کے درمیان تباین دارین متحقق ہوئی انکی متعلق آیت والمحصنات الخ و حدیث ابی سعید وارد ہے ۔ ہذا کلہ عن الامام ابو بکر الرازی الجصاص کما فی التعلیق ص۳۳۱ وحاشیۃ البیضاوی ص۵۱۱ والہدایہ ص۳۲۷ والبذل ص۸۹ ۔

فی حدیث ابن عمر رفا امسک اربعا الخ ۔ اگر کسی کافر نے چار سے زائد عورتوں کو نکاح کیا ہو مثلاً پانچ عورت یا دس عورتوں کو نکاح کیا ہو یا دو بہن کو نکاح کیا تو مالک و شافعی و احمد و محمد رحمہم اللہ کے نزدیک وہ کافر مسلمان ہونے کے بعد جس چار عورتوں کو چاہے ایسا ہی دو بہن میں سے جس بہن کو چاہے اختیار کرے ان عورتوں اور اختین کو ایک عقد میں نکاح کیا ہو یا مختلف عقد میں کما فی حدیث ابن عمر ان غیلان بن سلمۃ اسلم

وعشر نسوة فی الجاہلیۃ فاسلمن معہ فقال النبیؐ امسک اربعًا وفارق سائرہن۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ۔ ہکذا فی حدیث نوفل قال اسلمتُ وتحتی خمس نسوۃ فقالؐ فارق واحدۃ وامسک اربعًا۔ رواہ فی شرح السنۃ۔ وعن الضحاک بن فیروز عن ابیہ قال قلت یارسول اللہ انی اسلمتُ وتحتی اختان قالؐ اختر ایتہما شئت رواہ الترمذی وابوداؤد۔ ان احادیث سے معلوم ہوا کہ حضورؐ نے یہ سوال نہیں کیا کہ ان عورتوں کو ایک ہی اختین کو ایک عقد میں نکاح کیا ہے یا ترتیب وار مختلف عقدوں میں نکاح کیا اس قسم کے سوال کے بغیر جب مطلقاً اختیار کرنے کا حکم دیا معلوم ہوا کہ جس کسی چار عورتوں کو ایک ہی اختین میں سے جس کسی اخت کو چاہے اختیار کرسکتا ہے۔ لیکن امام اعظم رح وابو یوسف وابراہیم نخعی کے نزدیک اگر چار سے زائد عورتوں واختین کو ایک ہی عقد میں نکاح کیا ہو تو زوج وزوجات کے درمیان تفریق کرادے کیونکہ زائد از اربع ایسی ہی اختین کو جمع کرنے میں عقلی قباحت بھی ہے یعنی زائد از اربع کے حقوق کے ایفاء نہ ہونے کا اندیشہ اور اختین کے درمیان ایک دوسری کی ضرہ ہونے کی بنا پر قطع رحم کا خوف اسی معنی معقول کے اندر مسلمان اور کافر برابر ہیں جیسا کہ یہ مسلمان کیلئے قبیح ہے ایسا ہی کافر کیلئے بھی لیکن اگر وہ کافر حربی ہے تو اس سے تو تعرض نہیں کرسکتا اور اگر ذمی ہے تو عہد وپیمان کی بنا پر تعرض نہیں کیا جائے گا۔ اب وہ کافر مسلمان ہونے کے بعد تعرض کرنے سے جو مانع تھا وہ زائل ہوگیا۔ اب اگر ان عورتوں یا اختین کو ایک عقد میں جمع کیا ہو تو ان میں سے کوئی بھی کسی پر اولیٰ وراجح نہیں اس لئے تفریق کیا جاویگا اور اگر زائد از اربع یا اختین کو ترتیب وار مختلف عقدوں میں نکاح کیا ہو تو اول چار عورتوں کے نکاح ایسا ہی اختین میں سے اولیٰ کا نکاح صحیح ہے لان التحریم لک التزوج باربع نسوۃ وبالاخت الواحدۃ مسلما کان او کافرا۔ ولم یصح نکاح الخامسۃ فصاعدًا ونکاح الاخت الثانیۃ للمسلم والکافر کما مر وجہہ۔ اس لئے اول چار اور اول اخت کو رکھکر بقیہ کو طلاق دیوے۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو احادیث لائے طحاوی نے ۱۴۹/۲ میں جواب دیا کہ ان احادیث میں جو جس کسی چار یا جس کسی اخت کو اختیار کرنیکا حکم دیا گیا یہ ان نکاحوں کے متعلق ہے جو حکم تحریم الزائد من الاربع وتحریم الاختین کے قبل تھا۔ اسمیں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اسپر اتفاق ہے کہ جو نکاح قبل ورود الشرع بہذہ المسئلۃ واقع ہوا ہو۔ بعد الاسلام بھی وہ نکاح صحیح رہے گا اور جس کو چاہے اختیار کرے۔ کما قال المحول ایضًا کان ذلک قبل نزول الفرائض وتحریم الجمع۔ چنانچہ حضورؐ نے فیروز کو فرمایا تھا ارجع فطلق احدیہما اور طلاق صرف نکاح صحیح میں ہوتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ نکاح الاختین صحیح تھا اور یہ صحیح ہونا حکم تحریم الجمع بین الاختین کے قبل ہے لہذا ثابت ہوا کہ مذکورہ اختیار کرنیکا حکم قبل حکم التحریم ہے ولا کلام فیہ۔ اور اختلاف ان نکاحوں کے متعلق ہے جو بعد ورود النہی واقع ہوا ہو تو جس ورود النہی کے بعد نکاح کے متعلق امام اعظم رح کا مذہب ہے احادیث مذکورہ اس ورود النہی کے بعد کے متعلق نہیں قبل ورود النہی کے متعلق ہے جس میں کوئی اختلاف بھی نہیں۔ کما فی البذل ص ۹۱ ج ۳ والعرف ص ۱۰۱ ج ۲ والانوار ص ۵۱ ج ۲ وحاشیۃ الترمذی ص ۱۸۳ ج ۱ والتعلیق ص ۲۰۳ ج ۲

ع۵ شوکانی نے نقل کیا کہ اہل ظاہر کے نزدیک رجل کیلئے نو بیوی تک نکاح کرنا جائز ہے لعل وجہہ قولہ تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع الآیۃ۔ کہ یہاں دو اور تین اور چار کو جمع کرنے سے تسعۃ ہوتا ہے۔ ایسا ہی حضورؐ نے بھی تسعہ ازواج مطہرات تک جمع کئے ہیں ولقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ۔ لیکن جمہور ائمہ بلکہ جمیع امۃ کے نزدیک چار سے زائد نکاح کرنا جائز نہیں لحدیث غیلان ونوفل انہ ع قال امسک اربعًا وفارق سائرہن۔ معلوم ہوا کہ زائد از اربع جائز نہیں اگرچہ یہ حدیث

ع۵ بحث الاختلاف فی تحریم الجمع بین الاختین وما فی معناہ من ارباع النسوۃ

علی الانفراد مقال سے خالی نہیں لیکن مجموعی طور پر درجۂ حسن تک پہنچ جاتی ہے چونکہ فروج کے معاملہ میں حرمت ہی اصل ہے اسلئے بلا دلیل اقدام نکرنا چاہیئے۔ نیز عدم جواز الزیادۃ علی الاربع پر اجماع بھی ہے یہ اختلاف اس اجماع کے بعد واقع ہوا کما فی البحر۔ **الجواب** اس آیت کا جواب یہ ہے کہ لفظ مثنیٰ اثنین اثنین ہے عدول ہے ایسا ہی لفظ ثلاث ورباع بھی اعداد مکررہ سے عدول ہے اگر صیغۂ معدولہ نہ لاکر صیغۂ مفرد لاکر یوں فرماتے اثنین وثلثۃ واربعۃ تو اسوقت بصورت جمع تسعۃ مراد ہوتے ای یجوز الجمع بین ہذہ الاعداد۔ اب جبکہ صیغۂ معدولہ لایا تو تقسیم مراد ہے نہ کہ جمع یعنی مراد یہ ہے کہ تم دو دو کرکے یا تین تین کرکے یا چار چار کرکے نکاح کرو۔ یہ مطلب نہیں کہ تسعۃ کو جمع کرکے نکاح کرو یہ مطلب نہیں کہ تسعۃ کو جمع کرکے نکاح کرو۔ اور حضورؐ نے جو تسعۃ کو جمع کئے ہیں یہ انکی خصوصیت ہے چنانچہ صحابۂ کرام کے اندر شدّۃ اتباع وکثرت قوت ورغبۃ فی النساء کے باوجود جو کسی صحابی نے چار سے زائد نکاح نہیں کیا یہ صراحۃً دلالت کرتا ہے کہ زائد از اربع حضورؐ کی خصوصیت ہے تاکہ کامل طور پر نبیؐ کے متعلق احکام جاری ہو سکیں کما فی البذل ج ۹۱ ص ۳۲ والبیضاوی

فحدیث ابن عباس رضؓ وردّھا الی زوجھا الاول۔ ھدایہ ص ۳۲۶ ایسا ہی کنز ص ۱۰۷ اور غیرہ میں ہے کہ اگر عورت مسلمان ہو جاوے اور اسکا زوج کافر ہو تو قاضی اسپر اسلام پیش کرے اگر وہ بھی مسلمان ہو گیا ہو تو وہ عورت اسکی زوجہ رہے گی اگر اس نے انکار کیا تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق کردے وکان ذلک التفریق طلاقا عند ابی حنیفۃ رح ومحمد رح۔ اور اگر زوج مسلمان ہو گیا ہو اگر اس کے تحت کتابیۃ عورت ہو فلا عرض ولا تفریق اور اگر اسکی زوجہ مجوسیۃ ہو تو اسپر اسلام پیش کرے اگر وہ بھی مسلمان ہو جاوے فبہا وان ابت فرق القاضی بینہما ولم تکن الفرقۃ بینہما طلاقا لان المرأۃ لیست باہل للطلاق فلا یقیم القاضی مقامہا للطلاق عند اباۂا عن الاسلام۔ شافعی رح کے نزدیک اسپر اسلام پیش نہ کرے کیونکہ عقد ذمہ کی بنا پر ان ذمی کفار کے تعرض نہ کرنے کیلئے ہم ضامن ہوئے تھے لیکن احناف کے نزدیک اسلام پیش کیا جائے گا کیونکہ اسلام طاعت ہے وہ سبب فرقہ کے صالح نہیں بلکہ وہ اثبات العصمۃ وتاکید الملک کیلئے سبب ہے اور اسلام احد الزوجین کی وجہ سے جو مقاصد نکاح فوت ہو گیا ہے اسکو حاصل کرنے کیلئے اسلام پیش کرنا ہے جسمیں اسکا نفع ہی نفع ہے کہ اگر وہ بھی مسلمان ہو گیا تو مقاصد نکاح حاصل رہے گا اور اگر انکار کیا تو یہی انکار سبب فرقہ بنے گا۔ پھر مالک رح شافعی رح واحمد واسحٰق رح واوزاعی رح کے نزدیک اگر عورت آگے مسلمان ہو گئی ہو پھر اس کا زوج مسلمان ہوا اگر وہ عورت عدّت کے اندر ہو تو یہ زوج اسی عورت کے ساتھ زیادہ حقدار ہو گا ای اذا اسلما قبل انقضاء العدّۃ ثبت النکاح بینہما اور اگر زوج مسلمان ہونے کے قبل ہی عدّت گذر گئی ہو تو نکاح باقی نہیں رہے گا کیونکہ عدّت میں فی الجملہ تعلق رہجاتا ہے۔ اور امام اعظم رح کے نزدیک فرقۃ بین الزوجین تین امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہو جاتا ہے۔ عدت گذر جانا یا دوسرے پر اسلام پیش کرنے کے بعد وہ انکار کرنا یا ایک دار الاسلام سے دار الحرب کی طرف نقل کرنا یا بالعکس کیونکہ امور مذکورہ میں سے کسی ایک کیوجہ سے مقاصد نکاح فوت ہو جاتا ہے اسلئے فرقۃ واقع ہو گی حضورؐ کی تمام بنات فطرۃ پر تھیں اور زینب بنت النبیؐ ابو العاص کی زوجہ تھی جو بعد میں مسلمان ہوئی اس بارے میں دو متعارض حدیث ہیں کما فی حدیث عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان النبیؐ رد ابنتہ زینب علی ابی العاص بمہر جدید ونکاح جدید۔ رواہ الترمذی۔ وفی حدیث ابن عباسؓ انہ رد ابنتہ زینب علی ابی العاص بالنکاح

بعد اسلام احد الزوجین مع دفع التعارض فی حدیث رد زینب الخ ابی العاص ۱۲

بالنکاح الاوّل لم یحدث شیئاً رواہ ابو داؤد۔ چنانچہ زینبؓ اپنے زوج ابو العاص کو مکہ میں بحالت شرک چھوڑ کر مدینہ کیطرف ہجرت کی تھی پھر وہ دو سال اور بعض روایت میں ہے کہ تین سال اور بعض میں ہے کہ چھ سال یا آٹھ سال کے بعد مسلمان ہو کر آیا تھا اس کے متعلق وارد ہوا کہ ردّ ہا النبیؐ تو ممکن ہے کہ ہجرت زینب اور اسلام ابو العاص کے درمیان جو چھ سال تھا اس کے اعتبار سے بعد ست سنین وارد ہوا اور قولہ تعالیٰ لا ہن حلّ لہم کے نازل ہونے اور ابو العاص کے مسلمان ہو کر آنیکے درمیان جو دو سال چند مہینہ تھے اسکو ستین او ثلاث سے تعبیر کیا ہو۔ بہرحال اتنی مدت کے بعد جب ابو العاص مسلمان ہو کر آیا تو یقیناً عدۃ گذر گئی ہو۔ چنانچہ ابن عبد البر نے نقل کیا کہ انقضاء عدت کے بعد بالاجماع فرقت ہو جاتی ہے لہذا نکاح جدید کی ضرورت ہے کما فی حدیث عمر بن شعیب بنکاح جدید چونکہ اس حدیث میں مرجح حکم ہے بخلاف حدیث ابن عباسؓ اور یہ حدیث عمر بن شعیب اصول کے موافق بھی ہے اسلئے وہ راجح ہوگی۔ وفی حدیث عمر بن شعیب زیادۃ لیست فی حدیث ابن عباسؓ والمثبت مقدم علی النافی بہرحال وجوہ مذکورہ کی بنا پر حدیث عمر بن شعیب ہی راجح ہوگی۔ اور ترمذی نے یہ وجہ ترجیح بیان کی کہ حدیث ابن عباسؓ کے راوی داؤد بن حصین کا حافظہ ضعیف ہے شاید اسی وجہ سے اس نے بالنکاح الاوّل کہدیا ہو ورنہ دراصل نکاح جدید ہی ثابت ہے۔ یا جواب یہ کہ بالنکاح الاوّل کا حرف بار الصاقیہ نہیں بلکہ سببیہ ہے یعنی پہلے نکاح کیوجہ سے چونکہ حضورؐ ابو العاص کی مروّت و خوش خلقی پر راضی و خوش تھا اس لئے انکو واپس دیا تھا نکاح جدید نہ کرنا ثابت نہیں۔ یا مراد یہ کہ نکاح اوّل کیطرح نکاح جدید کرا دیا مہر وغیرہ میں زیادتی نہیں کیا وھو تاویل حسن۔ کما فی البذل ص۹ ج۳ والانوار ص۴۹ ج۲ والتعلیق ص۳۶ ج۴ والترمذی ص۱۸۴ ج۱ والہدایہ ص۳۲۶ ج۲

باب المباشرۃ

مباشرۃ بشرۃ سے ماخوذ ہے۔ امام راغب نے کہا کہ بشرۃ ظاہری چمڑا کو کہا جاتا ہے والجمع بشرۃ و ابشار چونکہ انسان کا ظاہری چمڑا دیکھا جاتا ہے اس لئے انسان کو بھی بشر کہا جاتا ہے والمباشرۃ الافضاء بالبشرتین وکنی بہا عن الجماع

فی حدیث جابرؓ فأتوا حرثکم انّی شئتم۔ یہ کلمہ انّی کبھی ظرف مکان ہو کر اگر بمعنی این ہو تو دونوں فعل کیلئے جازم ہوگا نحو انّی تجلس اجلس۔ یا بمعنی من این نحو انّی لک ہذا۔ یا انّی ظرف زمان ہو کر بمعنی متی ہوگا نحو انّی جئت یا انّی استفہامیہ ہو کر بمعنی کیف ہوگا۔ نحو انّی یکون ذلک۔ کما فی المنجد ص۱۸ وفی حاشیۃ البیضاوی ص۱۲۶ ج۱ یصح ہہنا علی کلّ واحد من المعانی لیکن بذل المجہود ص۵ ج۳ وغیرہ میں ہے کہ فلفظ انّی بمعنی من این او بمعنی کیف ای کیف شئتم من قیام او قعود او اضطجاع او من جانب الدبر فی فرجہا یعنی زوج عورت کے جانب دبر میں رہکر اس کے فرج میں وطی کرے یہ بھی جائز ہے جس پر کسی قسم کا ضرر لاحق نہو گا عورتوں کو محارث کے ساتھ تشبیہ دیا کیونکہ اسمیں وہ نطفہ ڈالا جاتا ہے جو بذر کے مشابہ ہے تو اس آیت سے مقبلات و مدبرات و مستلقیات کی کیفیات مختلفہ کو مباح کر کے عموم احوال مراد ہے عموم مواضع مراد نہیں یعنی یہ مراد نہیں کہ جانب قبل و دبر میں سے جس جانب کو تم چاہو وطی کرو بلکہ یہی مراد ہے کہ فرج یعنی جانب قبل میں جس کیفیت سے تم چاہو وطی کر سکتے ہو یعنی وطی المرأۃ فی دبرہا وافضی کے نزدیک مع الکراہۃ جائز ہے۔ جیسا کہ نافع نے ابن عمر سے جواز الوطی فی الدبر کو نقل کیا ہے اور جن احادیث میں منع وارد ہے وہ سب ضعیف ہیں لیکن ائمہ اربعہ بلکہ جمیع امۃ کے نزدیک وطی فی الدبر حرام ہے وقال بن الملک انہ محرم فی الادیان کلہا بقولہ تعالیٰ فاتوہن حیث امرکم

بحث تحقیق فی ان الوطی فی الدبر شئتم مع ذکر الاختلاف فی الوطی فی الدبر

فأتوحرثکم انی شئتم کیونکہ محل الحرث لیس الا القبل ای الفرج وقد مر تحقیقہ الآن۔ وقولہ تعالیٰ یسئلونک عن المحیض قل ہو اذیً فاعتزلوا النساء فی المحیض۔ یہاں علت اذی کی بنا پر حائضہ عورت سے وطی کرنے کو منع کیا اور اس سے بدلالۃ النص تحریم الوطی فی الدبر بھی ثابت ہوتی ہے کیونکہ علت اذی وہاں بھی ہے۔ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال ملعون من اتی امرأتہ فی دبرہا رواہ ابوداود واحمد۔ **الجواب** روافض نے جو ابن عمر کا قول ذکر کیا طحاوی نے نقل کیا کہ قلت لابن عمر رضی اللہ عنہ فی الوطی فی ادبارہن قال ہل یفعل ذالک من المسلمین چنانچہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ نے وطی فی الدبر کا انکار کر دیا۔ طحاوی نے کہا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہ انکار صحیح ہے وماروی نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہ غلط لان سالم بن عبداللہ انکرہ۔ ایسا ہی میمون نے کہا کہ نافع نے بوڑھا ہو کر عقل زائل ہونے کے بعد وہ روایت کیا ہے اسلئے اسکے اعتبار نہیں ایسا ہی ابن عباس نے بھی انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ ان ابن عمر رضی اللہ عنہ واللہ یغفر لہ اوہم الحدیث رواہ ابوداود۔ یا جواب یہ کہ دراصل ابن عمر نے یہی کہا ہو کہ منجانب الدبر عورت کے فرج میں وطی کرنا جائز ہے کما قال جابر رضی اللہ عنہ فی شان نزول قولہ تعالیٰ نساؤکم حرث لکم الآیۃ۔ اور اگرچہ اس کے متعلقہ ہر حدیث ضعف سے خالی نہیں لیکن بعض حدیث بعض حدیث کی تقویت کر کے مجموعہ قابل استدلال بنجاتا ہے۔ کما فی البذل ص۵۰ ج۳۷ وانوار المحمود ص۳۴ ج۲ والتعلیق ص۳۷ ج۲ وفتح الملہم ص۵۸ ج۴

وعنہ کنا نعزل والقرآن ینزل الخ۔ نووی رح نے کہا کہ عزل یہ ہے کہ جماع کرتے وقت جب انزال منی کا وقت قریب ہو جاوے تو ذکر کو کھینچ کر منی کو خارج الفرج ڈالدے تاکہ تولد نہ ہو۔ یہ عزل اگر حرہ عورت سے ہو تو اگرچہ عینی کے شیخ زین الدین نے نقل کیا کہ شوافع کے نزدیک اگر حرہ عزل پر راضی ہو تو یقیناً جائز ہے لیکن اگر راضی نہ ہو تو بھی بقول صحیح عند الشوافع عزل کرنا جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک عورت کو جماع کے اندر کوئی حق نہیں ہے لیکن ابن عبدالبر وابن ہبیرہ نے اسپر اجماع نقل کیا کہ اگر حرہ عورت ہو تو اس کے اذن کے بغیر عزل کرنا جائز نہیں۔ لان الجماع من حق الحرۃ ولہا المطالبۃ بہ۔ وعن عمر رضی اللہ عنہ انہی ان یعزل عن الحرۃ الا باذنہا۔ رواہ ابن ابی شیبۃ اور اگر عورت اپنی مملوکہ امۃ یعنی باندھی ہو تو اسمیں بھی بقول ابن عبدالبر تمام فقہاء امصار کے نزدیک اسکی اذن کے بغیر عزل جائز ہے لانہ لا حق لہا فی الجماع اور اگر عورت کسی کی امۃ ہو جسکو اس نے شادی کیا ہے یعنی امۃ اگر زوجہ ہو تو شافعی رح نے کہا کہ امۃ منکوحہ سے عزل کرنے میں امۃ کے اذن کی ضرورت ہے اور نہ اس کے مولیٰ کے۔ اور صاحبین کے نزدیک جو احمد رح کا ایک قول ہے کہ امۃ منکوحہ سے عزل کرنے میں اس امۃ منکوحہ کے اذن کی ضرورت ہے لان الوطی حقہا حتی تثبت لہا ولایۃ المطالبۃ بالوطی۔ وفی العزل تنقیص حقہا فیشترط رضاہا کما فی الحرۃ۔ لیکن امام اعظم رح واحناف و مالک رح کے نزدیک جو احمد رح کا قول راجح ہے کہ امۃ منکوحہ سے عزل کرنے میں مولیٰ کے اذن کی ضرورت ہے لان العزل یخل بمقصود الولد وہو حق المولیٰ فیعتبر رضاہ۔ **الجواب** صاحبین نے جو امۃ منکوحہ کو حرہ پر قیاس کیا وہ باطل ہے کیونکہ امۃ منکوحہ پر تو اس کے مولیٰ کا حق ہے اسلئے اس کے رضا کا اعتبار ہے بخلاف الحرۃ فان لیس علیہا حق المولیٰ۔ شاہ انور نے کہا کہ یہ جو عزل کے جواز مقدم جواز کے متعلق کہا گیا یہ سب قضائی حکم ہے لیکن دیانۃً ای فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ شریعۃ اسکو پسند نہیں کرتا وتدل الاحادیث علی الکراہۃ کما فی حدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ فذکرنا النبی ﷺ عن العزل فقال ما علیکم ان لا تفعلوا متفق علیہ۔ قال الحسن واللہ ہذا زجر۔ وفی روایۃ جذامۃ بنت وہب قال ذلک ای العزل الوأد الخفی۔ رواہ مسلم۔ الوأد زندہ در گور کردن مولود را چونکہ نطفہ میں روح نہیں اس لئے یہ حقیقۃً وأد نہیں۔ بنا بریں وأد خفی فرمایا گیا پس مکروہ باشد۔ یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ جذامہ بنت وہب کی حدیث میں تو حضور ﷺ نے عزل کو وأد خفی فرمایا حالانکہ ابوداود کی حدیث ابی سعید رضی اللہ عنہ میں ہے کہ یہود جب اس

اس عزل کو موؤدۃ الصغریٰ کہتے تھے حضورؐ نے ان پر رد کرتے ہوئے فرمایا کذبت یہود۔ تو جواب یہ کہ طحاوی نے کہا کہ جس کے متعلق کوئی حکم نازل نہیں ہوا اسمیں جو اہل کتاب کی موافقت کا حکم تھا اس زمانہ میں حضورؐ نے فرمایا تھا ذلک الواد الخفی۔ پھر جب اللہ نے حضورؐ کو اطلاع دیا تو فرمایا کہ کذبت الیہود فلا تعارض۔ کما فی العینی ص۴۹۵ ج۴ والبذل ص۵۳ ج۳ والانوار ص۳۴ ج۲ والعرف ص۴۰۳ والتعلیق ص۳۵ ج۲ والہدایہ ص۳۲۲ ج۲ وغیر ذلک، حنفیہ کی دلیل سے شافعی کے قول کا جواب ہو گیا

فی حدیث جذامۃ بنت وھب ان انھیٰ عن الغیلۃ۔ قال اہل اللغۃ الغیلۃ بضم الغین اس کے مراد کے متعلق علماء کا اختلاف ہے چنانچہ مالکؒ نے موطا میں اور اصمعی اور دیگر اہل لغۃ نے کہا کہ غیلہ یہ ہے کہ عورت اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے زمانہ میں اس سے جماع کرنا۔ اس صورت میں وجہ کراہیت یہ ہے کہ قوم عرب کا اعتقاد یہ تھا کہ بحالت ارضاع اگر جماع کیا جاوے تو یہ شیر خوار بچہ کیلئے مضر ہے کیونکہ اس سے دودھ متغیر ہو کر خراب ہو جاتا ہے اور اگر اس جماع سے حمل قرار پکڑے تو دودھ خشک ہو کر کم ہو جاتا ہے اسی وجہ سے اسکے قبل کی حدیث سعد میں وارد ہوا کہ اشفق علیٰ ولدہا ای اخاف علیٰ ولدہا الذی ترضعہ لان الجماع یضرہ بتغیر اللبن او بقلتہ علی تقدیر الحمل۔ او معناہ اخاف علیٰ ولدہا الذی فی البطن لئلا یصیر توأمین فیضعف کل منہما۔ اور ابن السکیت نے کہا کہ غیلہ سے مراد یہ ہے کہ عورت بزمانہ حمل بچہ کو دودھ پلاوے۔ وفی النہایہ الغیلۃ اسم من الغیل وہو ان یجامع الرجل زوجتہ وہی حاملۃ او مرضعۃ۔ اور قاضی عیاض نے کہا کہ یہ غیلہ اتی وطی المرضع جمہور کے نزدیک جائز ہے کما یعلم الجواز من قولہ فنظرت فی الروم وفارس فاذا ہم یغیلون اولادہم فلا یضر اولادہم ذلک شیئاً رواہ مسلم چنانچہ جمہور اسمیں ضرر نہیں سمجھتے وان اضر بالقلیل۔ لیکن چونکہ اس میں فی الجملہ فساد لبن کا ضرر ہے اس لئے کم از کم مکروہ تنزیہی ہونا چاہئے کما اشار الیہ فی حدیث لا تقتلوا اولادکم سرًّا فان الغیل یدرک الفارس فیدعثرہ۔ رواہ ابو داود یعنی جس بچہ کے زمانہ ارضاع میں اسکی ماں سے جماع کیا گیا اسکی تاثیر سے وہ اگر بڑے ہو کر فارس ہووے اسوقت بھی اسکو گھوڑے سے گرا دیتا ہے۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ حضورؐ اجتہاد کرتے تھے کما فی فتح الملہم ص۱۵۱ ج۳ والتعلیق ص۳۵ ج۲ والاشعۃ ص۱۳۲ ج۳۔

باب

فی حدیث عمرو رضہ عن عائشۃ رضہ ولو کان حرًّا لم یخیرہا۔ مملوکہ یعنی باندی کا زوج اگر عبد ہو تو اس مملوکہ کو آزاد کرنیکے بعد اس زوجہ کو نکاح فسخ کرنے نہ کرنے میں اختیار ہوگا لیکن اگر زوج حر ہو تو اس کے زوجہ مملوکہ کو آزاد کرنے کے بعد اسکو فسخ نکاح کے اختیار ہونے نہ ہونے کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک اگر زوج حر ہو تو عتق المملوکہ کے بعد اسکو اختیار نہیں ملے گا کیونکہ فسخ نکاح کا اختیار عدم کفاءۃ کی بناء پر اسوقت ہوگا کہ جب زوج عبد ہو۔ اب چونکہ جیسا کہ زوجہ حرہ ہو گئی ہے زوج بھی تو حر ہے لہذا کفاءۃ ثابت ہوئی اس لئے اختیار نہیں ملے گا۔ ویؤید ہذا قول عائشہ رضہ فی قصۃ بریرۃ رضہ بعد عتقہا ولو کان الزوج حرًّا لم یخیرہا متفق علیہ۔ معلوم ہوا کہ چونکہ زوج عبد ہے اس لئے اختیار دیا گیا اگر حر ہوتا اختیار نہ دیتے لیکن امام اعظم ابو حنیفہؒ و صاحبین و ثوریؒ و مجاہدؒ و نخعی و شعبی و ابن سیرین وغیرہم کے نزدیک امۃ مملوکہ کے عتق کے بعد اسکو فسخ نکاح کرنے نہ کرنے میں اختیار ملے گا اسکے زوج حر ہو یا عبد کما فی الہدایہ ثم اعتقت فلہا الخیار حرًّا کان زوجہا او عبدًا۔ لقولہ علیہ السلام حین اعتقہا عائشہ رضہ ملکت بضعک فاختاری رواہ الدارقطنی۔ یہاں حضورؐ نے بریرہ کے ملک بضع کو مطلقاً ثبوت خیار کے لئے علت قرار دیا یعنی یہ تفصیل نہیں کیا کہ اس کا زوج حر ہے یا عبد۔ لہذا یہ خیار دونوں صورتوں میں ثابت ہوگا کہ زوج حر ہو یا عبد نیز اس امۃ مملوکہ کے عتق کے قبل زوج کو طلاق دینے کا مالک تھا۔ اب بعد العتق تین طلاق دینے کا مالک ہوا

نعمۃ الغیلۃ مع تشریح قولہ اشفق علیٰ ولدہا ۱۲

نعمۃ الاختلاف فی خیار الملوکۃ بعد العتق مع ذکر منشاء النزاع ھھنا بواقعۃ بریرۃ ۱۲

(لان کون الطلاق معتبرا بالنساء ثابت بدلیل قوی یسلمہ الخصم ام لا کما فی العنایہ) لہذا عند العتق اس عورت پر ازدیاد ملک ہو رہا ہے اسلئے وہ دفع زیادتی ملک کیلئے اصل عقد کو بھی فسخ کر سکے گی اس کا زوج حر ہو یا عبد۔ وعن عائشہ قالت ان زوج بریرہ کان حرا حین اعتقت وانہا خیرت الحدیث رواہ ابوداؤد۔ اس قسم کی وہ احادیث جن میں زوج بریرہ کے حر ہونے کا ذکر ہے ان تمام احادیث سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ زوج حر ہونیکے باوجود بعد العتق خیار ملیگا۔ **الجواب** انہوں نے جو کہا کہ بعد عتق المملوکہ اگر زوج حر ہو تو کفارۃ ثابت ہے فلا خیار۔ جواب یہ کہ حر میں بھی تو مختلف الخصال ہیں نفس حریت کی بناء پر کفارۃ کیسے ثابت ہوگی اور اسکی تائید میں جو انہوں نے عائشہ رضہ قول لائے کہ ولو کان حرا لم یخیر ہا۔ علامہ عینی رحمہ نے اسکا جواب دیا کہ ولو کان حرا یہ یقینا عروہ کا کلام ہے نہ کہ عائشہ رضہ کے فلاجحۃ جسکی دو وجہ ہے اول یہ کہ روایت میں انہ قال کے لفظ ہے اور قال کا فاعل مذکر ای عروہ ہوگا۔ دوم یہ کہ نسائی ص۸۹ ج۲ میں صراحۃ ہے کہ قال عروہ ولو کان حرا ما یخیر ہا۔ وکذلک رواہ ابن حبان فی صحیحہ بلفظ النسائی وبینہ ایضا ابوداؤد وفی روایۃ مالک۔ اور طحاوی نے جواب دیا کہ ولو کان حرا لم یخیر ہا کے اندر یہ احتمال ہے کہ یہ عائشہ رضہ کا کلام ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ عروہ کا کلام ہو۔ لیکن احتمال اول کی صورت میں اس سے احتجاج قطعی ثابت نہ ہوگا۔ اگر یہ تسلیم کیا جاوے کہ وہ عائشہ رضہ کا کلام ہے تاہم قابل استدلال نہیں کیونکہ عائشہ رضہ کی دونوں روایت متعارض ہیں چنانچہ ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ عن عائشہ رضہ ان زوجہا کان حرا حین اعتقت وفی روایۃ لابی داؤد عن عائشہ رضہ وکان زوجہا عبدا۔ نیز اگر عائشہ رضہ کے قول ہو بھی یہ کسی پر حجۃ نہیں اسلئے کہ وہ ان کا اجتہاد ہے کما فی البذل ص۸۶ ج۲۔ دراصل یہاں منشاء نزاع یہ ہے کہ بریرہ کا زوج اس کے عتق کے وقت حر تھا یا عبد چنانچہ ابن القیم نے کہا کہ حدیث عائشہ کو تین آدمی نے روایت کیا اسود و عروہ و ابن قاسم فاما الاسود فلم یختلف عنہ انہ کان حرا واما عروہ فعنہ روایتان صحیحتان متعارضتان احدیہما انہ کان حرا والثانیۃ انہ کان عبدا واما ابن القاسم فعنہ روایتان صحیحتان احدیہما انہ کان حرا والثانیۃ الشک۔ جمہور ان روایات سے استدلال کرتے ہیں کہ جن میں عبد ہونے کا ذکر ہے۔ اور احناف ان روایات سے استدلال کرتے ہیں کہ جن میں حر ہونے کا ذکر ہے کما مر الاستدلال۔ اس بارے میں عینی کی تحقیق یہ ہے کہ یہاں ایسی دو صفت ای حریت و عبدیۃ کے متعلق اختلاف ہے کہ وہ دونوں جمع نہیں ہو سکتا بلکہ ایک دوسرے سے مؤخر ہے اور یہ یقینا معلوم ہے کہ حریت کے بعد عبدیت نہیں آسکتی بلکہ عبدیت کے بعد حریت آویگی لہذا لامحالہ یہی کہنا پڑیگا کہ عبدیت متقدم ہے اور حریت مؤخر ہے۔ اب جسوقت انکو اختیار دیا گیا اسوقت زوج بریرہ حر تھا اور اس کے قبل عبد تھا کما قالت عائشہ رضہ ان زوج بریرہ کان حرا حین اعتقت وانہا خیرت فیکون قول من قال انہ کان عبدا محمولا علی الحالۃ المتقدمۃ۔ قول من قال کان حرا محمولا علی الحالۃ المتأخرۃ العارضۃ بعد العتق فلا تعارض۔ اور اختیار بھی بعد العتق دیا گیا لہذا یہی ثابت ہوا کہ اس کے زوج حر ہونے کے باوجود بریرہ کو اختیار دیا گیا کما ہو مذہب الاحناف اور اگر تسلیم بھی کیا جاوے کہ تمام روایات میں عبد ہونے کا ذکر ہے تاہم جمہور کا مذہب جو یہ ہے کہ ان زوج الامۃ اذا کان حرا فاعتقت الامۃ لیس لہا الخیار۔ یہ مذہب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ کسی روایت میں بھی دلالت نہیں لانہ لم یات عن النبی ﷺ انہ قال انما خیرت بالان زوجہا کان عبدا۔ لہذا معلوم ہوا کہ اختیار دینا صرف عتق کی بناء پر ہے یستوی فیہ ان یکون زوجہا حرا او عبدا۔ اور بریرہ نے جو اپنے زوج مغیث کو اختیار نہیں کیا وہ عبد ہونیکی بناء پر نہیں بلکہ اس لئے ہے کہ وہ مغیث سیاہ بدصورت تھے اور بریرہ خوبصورت تھی۔ ہذا کلہ فی البذل ص۸۶ ج۲ والعینی ص۵۹ ج۹ والہدایہ ص۳۲۲ ج۲ والتعلیق ص۴۰۲

والانوار ص۴۸ وحاشیۃ النسائی ص۸۸ وغیرذلک :۔ وعنہا رض ان قد ملک فلا خیار لک ۔ حضور نے بریرہ کو خطاب کر کے فرمایا کہ تمہارے عتق کے بعد اگر تم سے تمہارے زوج مغیث نے جماع کیا ہے تو تم کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں کیونکہ اس زوج کو وطی پر قدرت دینے سے معلوم ہوتا ہے کہ تم نکاح پر راضی ہو لہٰذا خیار باطل ہو گا چنانچہ امام اعظم و مالک و احمد کے نزدیک جو شافعی کا ایک قول بھی ہے کہ بعد العتق ایسے فعل کرنیکے ذریعہ خیار باطل ہو جاتا ہے جو رضا بالنکاح پر دال ہو تمکین الزوج علی الوطی لقولہ علیہ السلام لبریرہ ان قربک فلا خیار لک رواہ ابوداؤد ۔ بلکہ حنفیہ کے نزدیک صرف فعل وطی کے ذریعہ نہیں بلکہ اس سے بھی عام ہے چنانچہ بدائع میں ہے کہ بعد العتق رضاء بالنکاح پر نصاً و دلالۃً جو قول یا فعل بھی دلالت کرے اس سے خیار باطل ہو جاتا ہے ایسا ہی جس مجلس میں وہ تھی اس سے اُٹھ جانے سے بھی خیار باطل ہے لانہ دلیل الاعراض کخیار المخیرۃ ولا یبطل بالسکوت بل یمتد الی آخر المجلس اذ الم یوجد منہا دلیل الاعراض والتفصیل فی الفقہ وقال الشافعی فی قول یبطل الخیار بالسکوت وفی قول یبقی الی ثلثۃ ایام کما فی البذل ص۸۸ ج۳ والانوار ص۲۹ ج۳ اور اس کے ماقبل حدیث عائشہ میں ہے کہ فاعتقہا ان یبدأ بالرجل قبل المرأۃ ۔ یعنی عائشہ کے ایسے عبد وامۃ جو زوج وزوجہ تھے ان میں سے رجل ای زوج کو آگے آزاد کرنے کا حکم دیا۔ شوکانی نے کہا کہ یہ حکم اس لئے دیا تاکہ زوج کی حریت آگے ثابت ہونے سے زوجہ کے عتق کے بعد اسکو فسخ نکاح کا اختیار نہ ملے ورنہ بدایۃ بعتق الرجل کا کوئی فائدہ مرتب نہ ہو گا لیکن اولاً جواب یہ کہ یہ حدیث ضعیف ہے لان فی اسنادہ عبداللہ بن عبدالرحمن وہو ضعیف قال العقیلی لایعرف الا بہ ۔ قال ابن حزم لایصح ہذا الحدیث ۔ اور ثانیاً اگر صحیح بھی ہو تو شوکانی نے جو کہا کہ ورنہ کوئی فائدہ نہ ہو گا جواب یہ کہ اس فائدہ کے علاوہ دوسرا فائدہ بھی مرتب ہو سکے گا وہ یہ کہ بدایۃ بعتق الرجل کا حکم اسلئے دیا کہ رجل بہ نسبت عورت کے افضل واکمل ہے یا چونکہ عورت اپنے زوج کے عبد ہونے پر استنکاف وانکار کرتی ہے بخلاف العکس اسلئے زوج کو اولاً آزاد کرنے کا حکم دیا کما فی البذل ص۸۹ ج۳ والتعلیق ص۴۱ ج۲ ۔

بحث عدم خیار الملوکۃ المعتقۃ بعد الوطی ومع ذکر التکملۃ والہدایۃ بعتق الزوج ۱۲

:: بَابُ الصَّدَاقِ ::

زوج امرأۃ برجل بقولہ زوجتک ابنتی

لفظ صداق بمعنی مہر وبکسر الصاد افصح واکثر وبالفتح اخف واشہر وسمی بہ لانہ یظہر صدق میل الرجل الی المرأۃ فی حدیث سہل بن سعد انی وہبت نفسی لک ۔ جس لفظ سے نکاح منعقد ہو گا اس کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ شافعی رح وابن دینار المالکی کے نزدیک جو احمد کا ایک قول ہے کہ لفظ نکاح وتزویج کے علاوہ دوسرے الفاظ مثلاً ہبہ وتملیک وغیرہ کے ذریعہ نکاح منعقد نہ ہو گا کیونکہ جتنے الفاظ معنی تملیک پر دلالت کرتا ہے کلفظ التملیک والہبۃ والصدقۃ یہ سب الفاظ نکاح پر نہ حقیقۃً دلالت کرتا ہے نہ مجازاً ۔ اس لئے الفاظ دالۃ علی التملیک سے نکاح منعقد نہ ہو گا ۔ وقولہ تعالیٰ وامرأۃ مومنۃ ان وہبت نفسہا للنبی ان اراد النبی ان یستنکحہا خالصۃ لک من دون المؤمنین الآیۃ یہاں لفظ ہبہ سے انعقاد نکاح کو حضور کیلئے خصوصی امر بتایا لہٰذا دوسرے کا نکاح لفظ ہبہ سے منعقد نہ ہو گا وہکذا فی معناہ لیکن حنیفہ اور مالکیہ بلکہ جمہور علماء کے نزدیک جو امام احمد کا بھی صحیح وقول مختار ہے کہ نکاح ان تمام الفاظ سے منعقد ہو گا جو معنی تملیک پر دلالت کرتا ہے انعقاد نکاح صرف لفظ نکاح وتزویج کے ساتھ مختص نہیں فینعقد بلفظ النکاح والتزویج والہبۃ والتملیک والصدقۃ وغیر ذلک کما فی حدیث سہل بن سعد انہ زوج امرأۃ برجل بقولہ ملکتہا ۔ وفی روایۃ ملکتکہا بما معک من القرآن متفق علیہ قال ابن حجر واستدل بہ علی جواز ثبوت النکاح بدون لفظ النکاح والتزویج چنانچہ حضور نے لفظ تملیک کیذریعہ نکاح کرادیا ۔ الجواب :۔ شافعی رح نے جو کہا کہ الفاظ دالۃ علی التملیک

بحث الاختلاف فی انعقاد النکاح بالفاظ الدالۃ علی التملیک کالہبۃ وغیرہا ۱۲

نکاح پر نہ حقیقۃً دلالت کرتا نہ مجازاً جواب یہ کہ الفاظ دالۃ علی التملیک مثلاً ہبہ وغیرہ نکاح پر مجازاً دلالت کرتا ہے کیونکہ جس محل میں متعہ کا مالک ہونا جائز ہے وہاں بواسطہ ملک رقبہ تملیک ملک متعہ کیلئے سبب بنتا ہے اب تملیک جس لفظ ہبہ وغیرہ کے ذریعہ ہوتا ہے وہ لفظ ہبہ بھی سبب بنے گا۔ اب ہبہ جو سبب ہے اس سبب کو اطلاق کر کے مسبب یعنی ملک متعہ مراد لیا جاوے گا اور سبب بول کر مسبب مراد لینا طرق مجاز میں سے ایک طریقہ ہے کما فی الہدایہ ص۲۸۵ ج۲ و حاشیۃ الکنز ص۱۰۱ اور شافعیؒ نے جو خالصۃ لک کی آیت لائے شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ یستنکحہا ای یطلب نکاحہا بغیر مہر میں جو حضور پر عدم وجوب مہر کا ذکر ہے اس عدم وجوب مہر کے اعتبار سے خالصۃ لک فرمایا لفظ ہبہ سے انعقاد نکاح کو حضورؐ کیلئے خاص نہیں کیا چنانچہ اس کے ماقبل میں انا احللنا لک ازواجک التی اتیت اجورہن کے اندر جن کے مہر دیا گیا ان کا ذکر ہے۔ پھر ان وہبت نفسہا الآیۃ اس کے مقابلہ میں واقع ہوا لہذا یہاں عدم وجوب مہر ہی مقصد ہے جس کے اعتبار سے خالصۃ لک من دون المؤمنین فرمایا۔ کما فی الفتح ص۲۷۶ ج۳ ص۲۸۱۔ والہدایہ ص۲۸۵ ج۲ وحاشیۃ الجلالین ص۳۵۱:۔

ولو خاتما من حدید ۔ عقد نکاح میں جو مہر مسمّٰی ہونا چاہیئے وہ مال متقوم ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے چنانچہ شافعیؒ کے نزدیک وبقول احمدؒ مہر مسمّٰی مال متقوم ہونے کی شرط نہیں وبقول ابن المسیبؒ سواء کان المسمّٰی مالاً اولم یکن بدلیل حدیث سہل بن سعد رضؓ انہ قال زوجتکہا بما معک من القرآن متفق علیہ۔ یہاں مہر مسمّٰی جو سورۂ قرآن کو قرار دیا وہ مالیت کے ساتھ متصف نہیں ہوتا لیکن امام اعظمؒ و مالکؒ کے نزدیک جو احمدؒ کا ایک قول ہے کہ تعلیم القرآن مہر بننے کی صالح نہیں بلکہ مہر مال متقوم ہونا چاہیئے۔ لقولہ تعالیٰ واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم۔ یہاں مہر کے متعلق مال ہونے کی شرط لگایا فما لایکون مالاً لایکون مہراً۔ وقولہ تعالیٰ فنصف ما فرضتم۔ یہاں طلاق قبل الدخول میں مہر مفروض کو تنصیف کرنے کا حکم دیا فیقتضی کون المفروض محتملاً للتنصیف وہو المال۔ **الجواب** شافعیؒ نے جو بما معک من القرآن کی حدیث ذکر کیا اولاً تو وہ خبر واحد ہے جس کی بنا پر آیات قرآنیہ متروک نہیں ہوسکتا۔ یا جواب ثانی یہ کہ قولہ بما معک میں حرف با بدلیۃ کے لئے نہیں ہے بلکہ حرف با سببیۃ ہے کقولہ تعالیٰ انکم ظلمتم انفسکم باتخاذکم العجل۔ وقولہ تعالیٰ فکلا اخذنا بذنبہ۔ اب حدیث کی مراد یہ ہے کہ زوجتکہا بسبب ما معک من القرآن وبحرمۃ وبرکتہ یعنی قرآن کی حرمۃ و برکت کی بنا پر نکاح دیا گیا و ہذا لا ینافی تسمیۃ المہر جیسا کہ ہمارے عرف میں بھی عالم ہونے کی بنا پر نکاح دیا جاتا ہے اگرچہ مہر کی تعیین الگ طور پر ہو عالم ہونا مہر نہیں ہے اور اگر یہ تسلیم کیا جاوے کہ اس حدیث سے تعلیم القرآن مہر ہونا ثابت ہے تو جواب دیا جاوے گا کہ یہ اس رجل کیلئے خصوصی امر ہے کما اخرج سعید بن منصور وابن الشکن عن ابی النعمان الصحابی قال زوج النبیؐ امرأۃ علی سورۃ من القرآن وقال لایکون لاحد بعدک مہرا۔ ایسا ہی فصل ثالث میں جو اسلام لانے کو مہر قرار دیا اس کا جواب یہ ہے کہ اسلام کو استحقاق نکاح کیلئے سبب بنانا مراد ہے لانہ کان مہرا کما فی فتح الہلہم ص۴۸۲ ج۳ والتعلیق ص۲۳ ج۲ والبدل ص۳۲ ج۲ والعرف ص۳۹۸ والعینی ص۴۳۳ ج۱۰:۔

پھر مہر کے مقدار میں بھی اختلاف ہے چنانچہ شافعی واحمد کے نزدیک مہر کے لئے کوئی مقدار معین نہیں بلکہ جس چیز پر زوجین راضی ہو جاوے وہ قلیل ہو یا کثیر اسکو مہر بنانا جائز ہے لحدیث سہل بن سعد فالتمس ولو خاتما من حدید متفق علیہ چنانچہ خاتم الحدید انتہائی درجہ کی شئی قلیل ہے جسکو مہر کیلئے طلب کرنیکا حکم دیا۔ وعن جابر رضؓ انہ قال من اعطی فی صداق امرأۃ ملأ کفیہ سویقا او تمرا فقد استحل رواہ ابو داؤد۔ یہاں ایک مشت سویق یا تمر کو مہر قرار دیا یہ بھی غایت قلت میں ہے

اس قسم کی احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ شئ اقل قلیل بھی مہر ہو سکتا ہے۔ لیکن امام اعظم و مالک کے نزدیک مطلق مال قلیل ہو یا کثیر مہر نہیں ہو سکتا لقولہ تعالیٰ ان تبتغوا باموالکم یہاں مال کے معنی لغوی ای ملکتہ من کل شئ کما فی القاموس یہ معنی لغوی جو حبۃ الشعیر و نواۃ من التمر ایسا ہی ہر جلیل و حقیر کو شامل کرتا ہے وہ معنی لغوی مراد نہیں بلکہ اجلی بدیہیات میں ہے کہ اس قسم کے معنی لغوی مراد لینا ان تبتغوا باموالکم کی تعبیر کے مناسب نہیں کیونکہ ابتغاء کے معنی بقول امام راغب طلب شئ میں اجتہاد و کوشش کرنا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس اموال کیذریعہ ابتغاء نکاح کیا جائے گا وہ فی الجملہ طور پر اموال معتد بہا ہونا چاہیئے نہ ہر جلیل و حقیر۔ ایسا ہی عرف میں بھی مال بول کر مطلق مال مراد نہیں بلکہ مال معتد بہ مراد ہوتا ہے کما ہو ظاہر۔ پھر امام اعظمؒ و مالکؒ جو مہر کے اندر مال معتد بہ ہونیکو ضروری کہتے ہیں اس مال معتد بہ کو انھوں نے مقدار مایجب فیہ قطع الید سے تعیین کیا یعنی جس مقدار مال کو چوری کرنے سے قطع ید ہوتا ہے وہی مقدار مال مہر بھی ہو سکیگا چنانچہ قرطبیؒ نے کہا کہ جیسا کہ انسان کا ہاتھ ایک عضو محترم ہے ایسا ہی فرج المرأۃ بھی عضو محترم ہے اب جس مقدار مال کے سرقہ کی بنا پر ہاتھ کو بصورت قطع استعمال کیا گیا کما ورد القطع فی الاحادیث۔ اسی مقدار مال پر فرج المرأۃ کو بھی بصورت نکاح استعمال کیا جائے گا چونکہ امام اعظمؒ و مالکؒ مقدار مایجب فیہ القطع میں مختلف الرائی ہیں اسلئے مقدار مہر میں بھی مختلف الرائی ہو گئے ہیں کما فی فتح الملہم ص۳۰۰ ج۲ بناءً علی اختلافہم فی مقدار مایجب فیہ القطع چنانچہ مالکؒ کے نزدیک اقل مہر ثلثہ دراہم یا ربع دینار ہے و کان ربع الدینار یومئذ ثلاثۃ دراہم والدینار اثنا عشر درہما۔ کما فی حاشیۃ الہدایہ ص۱۸۷ مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہی ثلاثۃ دراہم یا ربع الدینار مقدار مایجب فیہ القطع ہے کما روی عن ابن عمر ان النبیؐ قطع سارقا فی مجن (یعنی ترس ای ڈھال) قیمتہ ثلاثۃ دراہم عشرۃ دراہم کی بہ نسبت ثلاثۃ دراہم جو مقدار اقل ہے وہی متیقن بہ ہے لہذا اس کا اعتبار کرنا اولیٰ ہوگا۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک اقل مقدار مہر عشرۃ دراہم ہے کیونکہ یہی مقدار مایجب فیہ القطع بھی ہے لقولہؐ لا قطع الا فی دینار او عشرۃ دراہم۔ کما فی الہدایہ ص۱۸۷ قال ابن ابی حاتم حدثنا عمرو بن عبداللہ حدثنا وکیع عن عباد بن منصور قال حدثنا القاسم بن محمد قال سمعت جابرا رضؓ یقول قال النبیؐ لا مہر اقل من عشرۃ دراہم۔ قال ابن حجر ہذا الحدیث بہذا الاسناد حسن ولا اقل منہ۔ یہ حدیث بسند ضعیف بھی منقول ہے واخرج الدارقطنی عن علیؓ قال لا تقطع الید فی اقل من عشرۃ دراہم ولا یکون المہر اقل من عشرۃ دراہم وقال محمدؒ بلغنا ذلک عن ابن عمر و عامر و ابراہیم۔ چونکہ مقدار کے متعلق قیاس جائز نہیں اس لئے علیؓ و ابن عمر وغیرہ سے جو منقول ہے یہ حکماً مرفوع ہوگا۔ الجواب شافعیؒ و احمدؒ نے جو مطلق مال کو مہر بنانے کے جواز کے قائل ہو کر احادیث لائے وہ سب قولہ تعالیٰ ان تبتغوا باموالکم کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں کیونکہ وہ سب اخبار آحاد ہیں۔ یا وہ سب احادیث اس زمانہ کے متعلق ہیں کہ جب نکاح بغیر مہر کے بھی جائز تھا علی ما قیل ان النکاح کان جائزا بغیر مہر الی ان نہی النبیؐ عن الشغار۔ وہو خلو بضع کل منہما من الصداق۔ کما مر بحثہ۔ ابوبکر الرازی و ابن الہمام نے یہ جواب دیا کہ جن احادیث میں خاتم الحدید یا ملاکفیہ سویقا وغیرہ کو مہر قرار دیا وہ سب مہر معجل پر محمول ہے یعنی بطور پیشگی عورت کا دل خوش کرنے اور الفت قائم کرنے اور الفت قائم ہونے کے لئے کچھ دیدینا جو بقول راجح مستحب بھی ہے لان العادۃ عند کانت تعجیل بعض المہر قبل الدخول۔ اب احادیث کے درمیان تطبیق ہو کر سب پر عمل ہوگا کما ہو عادۃ الحنفیہؒ۔ اور مالکؒ نے جو مقدار مایجب فیہ القطع ثلاثۃ دراہم یا ربع دینار بتا کر مقدار مہر بھی ثلاثۃ دراہم یا ربع دینار کہا اس کا جواب یہ ہے کہ مقدار مایجب القطع میں ثلاثۃ دراہم سے زائد یعنی عشرۃ دراہم کے اعتبار کرنا اولیٰ ہے کما ورد فی الحدیث ایضاً کیونکہ اکثر کے اعتبار کرنے میں اسقاط الحد ہوتا ہے کیونکہ جب ثلاثۃ دراہم و عشرۃ دراہم دونوں مقدار حدیث میں

وارد ہے تو مقدار اقل ای ثلثۃ دراہم میں عدم الجنایۃ کا شبہ ہوگیا والشبہۃ دائرۃ للحد وقال ع ادرأ الحدود ما استطعتم کما فی البدایہ ص۱۸۱ والفتح ص۴۷۸ والبذل ص۳۲ والتعلیق ص۴۳ والعرف ص۹۶ والانوار ص۲۵ :- ۲- ۲-

فی حدیث عمر رض ما علمت النبی ع نکح شیئاً من نسائہ انوار المحمود ص۲۵ وغیرہ میں ہے کہ ایک اوقیہ چالیس درہم ہے اور حدیث عائشہ میں جو نش ہے وہ نصف اوقیہ ہے اب حضرت ام حبیبہ رض کا مہر تو چار ہزار درہم یا چار سو دینا تھا کما سیجئ۔ ان کے علاوہ حضور ص کی ازواج مطہرات وبنات طاہرات کے مہر خمس مائۃ درہم تھے ای اوقیۃ واحدی وثلثین تو لجۃ وثلث مائۃ۔ اسی حدیث عائشہ کی بنا پر بعض حنفیہ نے مہر خمسمائۃ درہم ہونے کو مستحب بتائے ہیں کما فی التعلیق ص۴۳۔ اب حضرت عمر رض نے جو کہا کہ مجھے علم نہیں ہے کہ حضور ص نے خود نکاح کرتے یا اپنی بنات کو نکاح دیتے وقت اثنتی عشرۃ اوقیہ سے مہر زائد دیا ہو اس پر اشکال یہ کہ ام حبیبہ رض کو تو حضور ص نے اربعۃ آلاف درہم پر نکاح کیا ہے۔ جواب یہ کہ عمر رض نے تو اپنے علم کی نفی کیا ہے۔ کہ اثنی عشرۃ اوقیہ سے زائد کے متعلق مجھے علم نہیں تو شاید حضرت عمر رض کو ام حبیبہ رض کے مہر کی خبر نہ پہونچی ہو۔ یا در اصل بات یہ ہے کہ ام حبیبہ رض ارض حبشہ میں رہنے کی حالت میں اذکاز وج عبید اللہ بن جحش نصاریٰ ہوگیا تھا وہ مات علی النصرانیۃ تو نجاشی شاہ حبش نے ام حبیبہ کے پاس حضور اکرم ص کیلئے نکاح کا پیغام دیا اور حضور ص کی تعیین کے بغیر حضور ص کے اکرام واعزاز کیلئے خود نجاشی نے حضور ص کیطرف سے اکوار بعۃ آلاف درہم یا اربعمائۃ دینار مہر ادا کیا۔ یہ مہر حضور ص نے نہیں دیا فصار ھذا مستثنیٰ من قول عمر رض۔ ایسا ہی حدیث عائشہ رض میں جو کان صداقہ لازواجہ ثنتی عشرۃ اوقیۃ ونش ہے اس کے درمیان اور قول عمر کے درمیان بھی کوئی تعارض نہ ہوگا کیونکہ عمر رض نے اپنے علم کی نفی کیا ہے غالباً انکو اس زیادہ کی خبر نہ پہونچی ہو یا خبر تو پہنچ گئی لیکن عمر رض نے نش جو کسر ہے اس کا اعتبار نہیں کیا۔ پھر اشکال یہ کہ عمر رض نے جو لا تغالوا صدقۃ النساء ای گراں وبسیار نکنید مہر زناں را، فرمایا حالانکہ آیت میں ہے کہ وآتیتم احدٰہن قنطارا ای مالا کثیرا۔ اس تعارض کے جواب یہ کہ قول عمر میں مرتبہ افضلیۃ کو بیان کیا گیا کہ مہر زائد نہ کرنا افضل ہے اور آیت میں فی نفسہٖ جواز کا مرتبہ بتایا گیا ہے کہ مہر کے مقدار زائد ٹھہرانے میں کسی کا کوئی کلام نہیں ہے کما فی البذل ص۳۱ وتعلیق الصبیح ص۴۴ والانوار ص۲۵ والاشعۃ ص۱۳۷

باب الولیمۃ

نووی رح نے کہا کہ علماء اہل لغۃ وفقہاء نے کہا کہ ولیمۃ الطعام المتخذۃ للعرس مشتقۃ من الولم وھو الجمع لان الزوجین یجتمعان قالہ الازہری وغیرہ یہی ولیمہ اہل ظاہر وبعض شوافع کے نزدیک واجب ہے جو مالک رح وشافعی رح واحمد رح کا بھی ایک قول ہے کما فی حدیث انس رض انہ ع قال لعبد الرحمٰن بن عوف اولم ولو بشاۃ متفق علیہ۔ وفی حدیث الطبرانی الولیمۃ حق ای واجب لیکن جمہور کے نزدیک ولیمہ سنت ہے کیونکہ حضور ص نے عبد الرحمٰن بن عوف کے علاوہ اور کسی کو اس کا حکم نہیں دیا۔ نیز حضور ص نے تو بکری سے ولیمہ کرنیکا حکم دیا ہے حالانکہ ولیمہ بشاۃ بالاتفاق واجب نہیں۔ نیز ولیمہ سرور حادث کی بنا پر جو طعام ہے اسکو کہا جاتا ہے لہذا دوسرے اطعمہ کیطرح یہ بھی واجب نہ ہوگا۔

الجواب:- حدیث عبد الرحمٰن بن عوف میں جو صیغہ امر وارد ہے وہ استحباب پر محمول ہے اگر واجب ہوتا تو سب کو حکم دیتے اور جس حدیث میں الولیمۃ حق وارد ہے ابن بطال رح نے کہا کہ حق سے یہاں بباطل مراد ہے ای بل یندب الیہا وہی سنۃ فضیلۃ۔ اور ولو بشاۃ کے متعلق حافظ ابن حجر نے کہا کہ یہ لو امتناعیہ نہیں بلکہ تقلیل کیلئے ہے ویستفاد من السیاق طلب تیسیر الولیمۃ لمن یقدر۔ اور قاضی عیاض نے کہا کہ اس پر اجماع ہے کہ ولیمہ کے اکثر واقل کے متعلق کوئی حد مقرر نہیں جس وقت جو میسر ہو وہ کافی ہے والمستحب انہا علی قدر حال الزوج وقد تیسر علی المؤسر الشاۃ فما فوقہا۔

نکتہ الاختلاف فی استعمال الصفرۃ والتزعفر للرجال ۱۲

نکتہ الاختلاف فی جعل العتق مہرا ۱۲

کمافی العینی ص۴۳۹ ج۴ والفتح ص۲۸۵ ج۹ والبذل ص۳۲ ج۲ ۔ وفی حدیث انس رض رأی اثر صفرۃ ۔ ای الطیب الذی استعمل عند الزفاف ۔ اس صفرۃ سے زعفرانی رنگ مراد ہے کمافی بعض الروایات بانہ اثر زعفران ۔ اب مالک رح کے نزدیک یہی صفرۃ ثوب کے اندر استعمال کرنا جائز ہے نہ کہ بدن میں ۔ لحدیث انس رض ان النبی ﷺ رأی علی عبد الرحمن بن عوف اثر صفرۃ متفق علیہ بانہ کان فی ثوبہ دون بدنہ لیکن امام اعظم رح و شافعی رح و اصحابہما کے نزدیک اس صفرۃ یعنی زعفرانی رنگ کا استعمال رجال کیلئے ممنوع ہے لحدیث انس رض نہی النبی ﷺ ان یتزعفر الرجل الجواب عبد الرحمن بن عوف نے جو صفرۃ استعمال کیا وہ قبل النہی ہے ویؤیدہ ان سیاق قصۃ عبد الرحمن یشعر بانہا کانت فی اوائل الہجرۃ واکثر من روی النہی تاخرت ہجرتہ ۔ یا جواب یہ کہ عبد الرحمن بن عوف پر جو اثر صفرۃ تھا وہ ان کی زوجہ سے لگ گیا ہو فکان ذلک غیر مقصود لہ ورجحہ النووی رح ونسبہ الی المحققین ۔ وجعلہ البیضاوی اصلا ۔ یا وہ ان عوف دخول علی اہلہ کیلئے خوشبو لگانے محتاج ہوا لیکن طیب رجال میں سے کوئی خوشبو نہ ملنے پر طیب المرأۃ سے بالکل شئ قلیل لگایا کما یدل علیہ لفظ الاثر ۔ اسی وجہ سے حضور ﷺ نے بھی انکار نہیں کیا فاستباح القلیل منہ عند عدم غیرہ جمعا بین الدلیلین وقد ورد الامر فی التطییب للجمعۃ ولو من طیب المرأۃ ۔ کمافی العینی ص۴۳۵ ج۴ والفتح ص۲۸۴ ج۹ والبذل ص۳۲ ج۲ والتعلیق ص۳۵ ۔ وعنہ رض وجعل عتقہا صداقہا ۔ حضور ﷺ نے جو عتق کو مہر قرار دیکر نکاح کیا اس کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ احمد و ابو یوسف رح و اسحٰق و اوزاعی و زہری و عطاء و حسن بصری و سعید بن المسیب وغیرہم کے نزدیک نکاح میں عتق کو مہر قرار دینا جائز ہے ۔ فاذا عقد علیہا بالاستحق مہرا غیر ذاک العتاق لحدیث انس رض انہ ﷺ اعتق صفیۃ وتزوجہا وجعل عتقہا صداقہا متفق علیہ ۔ لیکن امام اعظم رح و مالک رح کے نزدیک واگرچہ ترمذی نے شافعی کا قول بھی یہی نقل کیا کہ عتق کو مہر قرار دینا جائز ہے لیکن بقول ابن حجر رح شوافع کے نزدیک بھی مشہور یہی ہے کہ عتاق کو مہر بنانا جائز نہیں کما ہو قول جابر بن زید و ابن شبرمہ و لیث بن سعد رض لقولہ تعالیٰ ۔ واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا بلو کم ابو بکر الرازی نے کہا کہ اس آیت کا تقاضا یہی ہے کہ بدل البضع ای مہر مال ہونا چاہئے اور عتق مال نہیں ہے بلکہ اس میں اسقاط الملک من غیر استحقاق المرأۃ تسلیم المال الیہا ہے ۔ لہذا عتق مہر نہیں ہو سکتا ۔ نیز قولہ تعالیٰ وآتوا النساء صدقتہن نحلۃ فان طبن لکم عن شئ منہ نفسا فکلوہ ہنیئا مریئا ۔ یہاں جو ایتاء کے حکم دیا گیا عتق کے ایتاء صحیح نہیں ہے کما قالہ الرازی واعتاء العتق لا یصح ۔ پھر فکلوہ میں جو اکل کا حکم ہے یہ عتق میں محال ہے ۔ الجواب امام طحاوی رح و ابو بکر الرازی و ابن الہمام وغیرہم نے اس حدیث انس رض کا یہ جواب دیا کہ اسمیں جو عتق کو حضور ﷺ نے مہر قرار دیا ہے وہ حضور ﷺ کی خصوصیت ہے چنانچہ نکاح کے معاملہ میں حضور ﷺ کی متعدد خصوصیات ہیں مثلاً تزویج التسع والتزوج بغیر مہر کمافی قولہ تعالیٰ وامرأۃ مؤمنۃ ان وہبت نفسہا للنبی ان اراد النبی ان یستنکحہا خالصۃ لک من دون المؤمنین چنانچہ ابو بکر الرازی نے کہا کہ جیسا کہ ملک البضع بغیر المہر حضور ﷺ کی خصوصی چیز ہے ایسا ہی اس عتق پر نکاح کرنا جو مہر بننے کی صالح نہیں حضور ﷺ کی خصوصیت ہے اُمت کیلئے جائز نہیں اگر کسی نے عتق کو مہر قرار دیکر نکاح کیا تو عتق تو واقع ہوگا لیکن عورت کو مہر مثل دینا پڑیگا کما یدل علی الخصوصیۃ ما روی الطحاوی عن ابن عمر رض حیث قال بعد النبی ﷺ فی مثل ہذا الحکم انہ یجد لہا صداقا اس سے معلوم ہوا کہ اس معاملہ میں حضور ﷺ کے بعد وہ حکم نہیں ہے جو حضور ﷺ کیلئے خصوصی طور پر تھا جب خصوصیت پر دلیل بھی ہے اور اس سے آیت و حدیث سب اپنے اپنے محل پر باقی رہتا ہے لہذا یہی اولیٰ و افضل ہوگا ۔ نیز عتق کو مہر قرار دینا انس رض کا قول ہے جسکو انہوں نے مسند نہیں کیا لہذا آیات قرآنیہ کے مقابلہ میں وہ حجت نہ ہوگا ۔ ابن الصلاح نے کہا کہ اس حدیث میں جو جعل عتقہا صداقہا ہے اس سے عتق کو مہر قرار دینا مراد نہیں بلکہ غرض یہ ہے کہ یہ عتق مہر کی جگہ میں واقع ہوا اگرچہ وہ مہر نہیں ہو سکتا کقولہم الجوع زادی من لا زاد لہ ۔ جوع ای بھوک تو زادای توشہ نہیں ہو سکتا بلکہ مراد یہ کہ وہ جوع زاد کے

قائم مقام ہے وتبعہ النووی رح عن فی حدیث ابن عمر رض فلیأتہا ۔ ولیمہ کی دعوت قبول کرنیکے متعلق ابن عبد البر وعیاض ونووی نے تو نقل کیا کہ اجابۃ دعوت الولیمہ بالاتفاق واجب ہے لیکن بعض شافعیہ وحنابلہ نے کہا کہ وہ فرض عین ہے ونص علیہ مالک رح اور بعض نے فرض کفایہ کہا ۔ لحدیث ابن عمر رض انہ ع قال اذا دعی احدکم الی الولیمۃ فلیأتہا متفق علیہ ۔ عن ابی ہریرۃ رض انہ ع قال من ترک الدعوۃ فقد عصی اللہ ورسولہ متفق علیہ ۔ لیکن بعض شافعیہ وحنابلہ نے کہا کہ اجابت مستحب ہے چنانچہ صاحب ہدایہ نے بھی تصریح کیا کہ سنت ہے وقال ابن عابدین وفی الہندیہ عن التمرتاشی قال عامۃ العلماء ہی سنۃ والافضل ان یجیب اذا کانت ولیمۃ والا فہو مخیر والاجابۃ افضل لان فیہا ادخال السرور فی قلب المؤمن ۔ اور جن احادیث میں اجابۃ کا حکم ہے وہ وجوبی نہیں یہ بھی اسوقت ہے اگر وہاں کوئی معصیت وبدعت نہو والا متناع اسلم فی زماننا الا اذا علم یقینا ان لا بدعۃ ولا معصیۃ کما فی فتح الملہم ص۲۹۸ ج۴ :۔

بَابُ الْقَسْمِ

قَسْمٌ بفتح القاف یعنی اگر متعدد عورت سل ہو تو انہوں کے درمیان مبیت وطعام وکسوۃ واعطاء میں برابری کرنا نہ مجامعت ومودت میں ۔ اب ماکول ومشروب وملبوس وسکنی وبیتوتۃ میں جو تسویہ واجب ہے اسکی دلیل قولہ تعہ فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃ ۔ یعنی اگر مثنی وثلث ورباع نکاح کرنے سے یہ اندیشہ ہو کہ تم عدل قائم نہ رکھ سکوگے تو ایک عورت نکاح کرو اور اندیشہ وخوف ترک الواجب پر ہوتا ہے معلوم ہوا کہ عورتوں کے درمیان عدل قائم کرنا واجب ہے ۔ وعن ابی ہریرۃ رض انہ ع قال اذا کانت عند الرجل امرأتان فلم یعدل بینہما جاء یوم القیامۃ وشقہ ساقط ای نصفہ مائل رواہ الترمذی وابو داؤد ۔ اور حرہ کیلئے امۃ کے دوگنہ ہوگا ۔ فان کانت احدی الزوجتین حرۃ والاخری امۃ فللحرۃ یومان وللامۃ یوم ۔ حرہ اور امہ کے درمیان یہ تفاوت سکنی وبیتوتہ کے اعتبار سے ہے لیکن ماکول ومشروب وملبوس میں تسویہ کیا جاوے گا لان ذلک من الحاجات اللازمۃ فیستوی فیہ الحرۃ والامۃ ۔ اور مودۃ ومحبت کے اعتبار سے جو تسویہ واجب نہیں اسکی دلیل عن عائشۃ رض انہ ع کان یقسم بین نسائہ فیعدل ویقول اللہم ہذا قسمی فیما املک فلا تلمنی فیما تملک ولا املک رواہ الترمذی وابو داؤد ۔ یعنی زیادتی محبت وقلبی میلان جو میرے اختیار میں نہیں اگر اسمیں تسویہ نہو سکے تو مجھے ملامت مت کرو کیونکہ یہ بشری طاقت سے خارج ہے ۔ اور حضور ع کو جو بوقت وفات تسع نسوۃ تھیں ای عائشۃ رض وحفصۃ رض وسودۃ رض وام سلمۃ رض وصفیۃ رض ومیمونۃ رض وام حبیبۃ رض وزینب رض وجویریۃ رض ان میں سے سودۃ رض نے لوجہ کبر سن کے چونکہ اپنی نوبت عائشۃ رض کو ہبہ کر دیا تھا اس لیے حضور ع بقیہ آٹھ عورتوں کے درمیان تسویہ کرتے ہوئے تقسیم کرتے تھے اس تقسیم کو اگرچہ بعض نے حضور ع پر واجب بتایا لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ تقسیم حضور پر واجب نہیں بلکہ حضور ع کی جانب سے محض کرم واحسان تھا قال ابن الہمام لم یکن القسم واجبا علی النبی ع کما قال اللہ تعالی ترجی من تشاء منہن وتؤوی الیک من تشاء ای تجامعہا اذا شئت وتترکہا اذا شئت بغیر قسم ۔ کما فی البذل ص۳۸ ج۱ والانوار ص۳۰ والتعلیق ص۲۹ ج۲ والعینی ص۵۹ ج۵

عنہا رض اذا اراد سفرا اقرع ۔ اگر کسی کو متعدد عورت ہو تو اگر کسی ایک کو سفر میں ساتھ لیجانا چاہے تو اسکی تعیین کیلئے قرعہ ڈالنا شافعی رح کے نزدیک واجب ہے لحدیث عائشۃ رض کان النبی ع اذا اراد سفرا اقرع بین نسائہ فایتہن خرج سہمہا خرج بہا متفق علیہ ۔ لیکن امام اعظم رح واحناف کے نزدیک قرعہ اندازی کرنا واجب نہیں ۔ وفی الہدایہ لاحق للزوجات فی القسم حالۃ السفر فیسافر الزوج بمن شاء منہن والاولی ان یقرع بینہن قیسافر بمن خرجت قرعتہا ۔ بہر حال حنفیہ ومالک رح کے نزدیک قرعہ ڈالنا واجب نہیں بلکہ اولی وافضل ہے لان القرعۃ لتطییب قلوبہن فیکون من باب الاستحباب

وہذا لانہ لاحق للمرأۃ عند مسافرۃ الزوج الآیری انہ ان لایستصب واحدۃ منہن فلذا لہ ان یسافر بواحدۃ منہن ای بغیر القرعۃ

الجواب شافعی رونے جو قرعہ ڈالنے کے متعلق عائشہ رضہ کی حدیث لائے جواب یہ کہ مطلق فعل وجوب کا تقاضا نہیں کرتا حالانکہ حضورؐ پر نفس تقسیم بھی تو آیت مذکورہ کی بنا پر واجب نہیں کما مرّ۔ لہذا قرعہ ڈالکر تعیین کیسے واجب ہوگا کمافی العینی ص۴۹۸ والہدایہ ص۳۲۹ والتعلیق ص۵۰:۔

فحدیث ابی قلابۃ رضہ اقام عندھا سبعا وقسم:۔ واضح ہو کہ اگر کسی کے پاس زوجہ واحدہ سے زائد ہو تو عدل قائم کرنا بالاتفاق واجب ہے ایسا ہی اسپر بھی اجماع ہے کہ جس جدیدہ کو نکاح کیا ہو وہ اگر باکرہ ہے تو یقیم عندہا سبعا اور اگر وہ ثیبہ ہو تو یقیم عندہا ثلاثا ای ثلاث لیال۔ لیکن اختلافا سمیں ہے کہ وہ سات رات یا تین رات اس جدیدہ باکرہ یا ثیبہ کی نوبۃ سے محسوب ہوگی یا نہیں۔ چنانچہ عینی نے طحاوی سے نقل کیا کہ ایک قوم یعنی مالک و شافعی و احمد و اسحٰق کے نزدیک اگر جدیدہ باکرہ ہو تو اسکو سات رات کے ساتھ فضیلت دیجائیگی۔ اور اگر جدیدہ ثیبہ ہو تو تین رات کے ساتھ۔ پھر تقسیم شروع ہوگی ای دار علی بقیۃ نسائہ یوما یوما ولیلۃ لیلۃ کمافی حدیث ابی قلابۃ رضہ عن انس قال من السنۃ اذا تزوج الرجل البکر علی الثیب اقام عندہا سبعا وقسم واذا تزوج الثیب اقام عندہا ثلاثا ثم قسم متفق علیہ۔ لیکن امام اعظم و صاحبین کے نزدیک اگر جدیدہ باکرہ کے پاس سات رات ٹھہرا ہو تو بقیہ نساء قدیمہ کے پاس بھی سات سات رات ٹھہرنا پڑے گا اور اگر جدیدہ ثیبہ کے پاس تین رات ٹھہرا ہو تو بقیہ کے پاس تین تین رات ٹھہرنا پڑے گا کمافی حدیث ابی بکران النبی صحین تزوج ام سلمۃ واصحبت عندہ قال لہا لیس بک علی اہلک ہوان (اہل سے حضورؐ کی ذات گرامی مراد ہے یعنی تین رات پر اکتفاء کرنا تمہاری ذلت اور تم سے بے رغبتی کی بنا پر نہیں بلکہ حکم شرع ایسا ہے جنمیں ست وانزلہا فی الکرامۃ منزلۃ الابکار) ان شئت سبعت عندک وسبعت عندہن وان شئت ثلثت عندک ودرت قالت ثلث۔ رواہ مسلم۔ اس روایت سے صاف ظاہر ہے کہ سب کے درمیان تسویہ کرنا چاہتے ہیں چنانچہ یہی حنفیہ کا مذہب بھی ہے کمافی الہدایہ اذا کان لرجل امرأتان حرتان فعلیہ ان یعدل بینہما فی القسم بکرین کانتا او ثیبتین او احدیہما بکرا والاخری ثیبا۔ لاطلاق قولہ تعالٰی فان خفتم ان لاتعدلوا فواحدۃ کمامرّ۔ عن ابی ہریرۃ رضہ انہ ﷺ قال اذا کانت عند الرجل امرأتان فلم یعدل بینہما جاء یوم القیامۃ وشقہ ساقط رواہ الترمذی وابوداؤد۔ اس قسم کی روایات میں و آیات میں قسم کے متعلق باکرہ وثیبہ کا کوئی فرق نہیں ہے بلکہ ہریک کے درمیان یکساں طور پر تسویہ کو واجب کیا گیا۔ **الجواب** حدیث انس میں جو باکرہ جدیدہ کے پاس سات رات وثیبہ کے پاس تین رات رہنے کا حکم ہے یہ تفضیل زیادۃ کا اعتبار سے نہیں کہ سات یا تین رات کے اعتبار سے صرف اس جدیدہ کو فضیلت دیجاوے نہ قدیمہ کو یہ مراد نہیں ہے کمازعموا بلکہ بدأۃ کے اعتبار سے تفضیل مراد ہے یعنی جدیدہ باکرہ یا ثیبہ کو لانے کے بعد سات یا تین رات کے دور اسی سے شروع کرے پھر قدیمہ کے پاس بھی ایسا ہی سات یا تین رات مقیم رہے تاکہ احادیث میں تعارض نہ رہے۔ اور ہو محمول علی الصلح کمافی العینی ص۵۰۱ والبدل ص۳۹۳ والانوار ص۳۲۹ والتعلیق ص۵۰ والہدایہ ص۳۲۹ وحاشیۃ الکنز ص۱۱۱ والعرف ص۴۰۳:۔ " " "

فی حدیث حکیم بن معاویہؓ ولا تضرب الوجہ ۔ شرح السنۃ میں ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر الوجہ پر مارنا جائز ہے پس زدن بر تقدیر ظہور فاحشہ یا ترک فرض یا برائے مصلحت تادیب روا باشد وزدن بر وجہ منہی عنہ است مطلقاً ۔ کما فی قولہ تعالیٰ فاضربوا ہن ۔ وفی البیضاوی لیحن ضرباً غیر مبرح ای غیر مولم ولا شائن یعنی جس سے عیب دار نہو ۔ وفی فتاوی قاضی خان یجوز للزوج ان یضرب المرأۃ علی اربعۃ ۔ الاول ترک الزینۃ اذا اراد الزوج الزینۃ والثانیۃ ترک الاجابۃ اذا اراد الجماع وہی طاہرۃ ۔ والثالثۃ ترک الصلوٰۃ والرابعۃ الخروج من منزلہ بغیر اذنہ ۔ کما فی التعلیق ص۵۸ والانوار ص۳۲ والاشعۃ ص۱۵۵ ۔

کتاب الطلاق

باب الخلع والطلاق

خلع بضم الخاء وسکون اللام ماخوذ من خلع الثوب والنعل بمعنی کشیدن وبیرون آوردن وفی الشرع فراق الرجل امرأتہ علی عوض یحصل لہ ۔ والطلاق اسم بمعنی التطلیق کالسلام بمعنی التسلیم ۔ اگر خلع کو طلاق کہا جاوے کما سیجئ بحثہ تو عطف العام علی الخاص ہوگا اور اگر خلع فسخ ہو تو عطف ظاہر ہے ۔ اگرچہ بکر بن عبداللہ المزنی التابعی نے خلع کے متعلق کہا کہ وہ مشروع نہیں اور آیت خلع فان خفتم ان لا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ اسکو قولہ تعالیٰ وان اردتم استبدال زوج مکان زوج الآیۃ کے ذریعہ منسوخ کہتے ہیں لیکن تمام فقہا وعلماء کا اس پر اتفاق ہے کہ خلع مشروع ہے لحدیث ابن عباسؓ فی واقعۃ خلع امرأۃ ثابت بن قیس حیث قال النبیؐ اتردین علیہ حدیقتہ قالت نعم فقال النبیؐ اقبل الحدیقۃ وطلقہا تطلیقۃ ۔ رواہ البخاری اور نسخ ثابت نہیں کما فی العینی ص۵۲۷ ج۴ پھر بھی خلع احمد واسحٰق وطاؤس کے نزدیک جو شافعی کا ایک قول بھی ہے کہ خلع فسخ نکاح ہے طلاق نہیں لقولہ تعالیٰ الطلاق مرتان الی قولہ تعالیٰ فان طلقہا الآیۃ ۔ حق تعالیٰ نے طلاق مرتان کو ذکر کر کے خلع کو ذکر کیا حیث قال فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ ۔ اس کے بعد بھی طلاق کو ذکر کیا حیث قال تعالیٰ فان طلقہا اب اگر خلع کو طلاق قرار دیا جاوے تو طلاق کی عدد تین سے زائد ہو کر چار ہو جاویگی وہذا لا یجوز ۔ اسلئے خلع طلاق نہیں ہو سکتا ۔ عن ابن عباسؓ ان امرأۃ ثابت بن قیس اختلعت منہ فجعل النبیؐ عدتہا حیضۃ رواہ ابوداود اگر خلع طلاق ہوتی تو عدۃ تین حیض ہوتے جب بعد الخلع ایک حیض قرار دیا معلوم ہوا کہ خلع طلاق نہیں بلکہ فسخ ہے ۔ لیکن امام اعظم ومالک کے نزدیک جو بقول عینی شافعی کا اصح القولین ہے کہ خلع طلاق جائز ہے کما ہو مروی عن عمر وعلی وابن مسعود لحدیث ابن عباسؓ انہ قال الخلع تطلیقۃ بائنۃ رواہ ابن عدی فی الکامل والدارقطنی وسکت عنہ ۔ وروی عبدالرزاق فی مصنفہ عن سعید بن المسیب ان النبیؐ جعل الخلع تطلیقۃ وکذلک رواہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ ۔ اور ابن عباسؓ کی حدیث میں جو ہے کہ جب امرأۃ ثابت بن قیسؓ حدیقہ دیکر خلع پر راضی ہو گئی تو حضورؐ نے ثابت کو فرمایا کہ اقبل الحدیقۃ وطلقہا تطلیقۃ ۔ رواہ البخاری ۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ خلع طلاق ہے ورنہ طلقہا کیوں فرمایا ۔ الجواب انہوں نے جو الطلاق مرتان کی آیت ذکر کیا جواب یہ کہ وہاں خلع سے طلاق مراد ہو کر ذکر خلع طلاقین مذکورین کیطرف راجع ہے یہ کوئی الگ طلاق نہیں صرف اتنی بات ہے کہ الطلاق مرتان میں طلاق بغیر عوض کے ذکر ہے خلع میں طلاق مع العوض کے جب خلع بھی طلاقین مذکورین کیطرف راجع ہوا تو یہ خلع مستقل طلاق شمار نہو گا لہذا فان طلقہا کے ذکر سے طلاق کی عدد تین سے زائد نہو گی والتفصیل فی اصول الفقہ کما فی البذل ص۸۵ اور حدیث ابن عباسؓ عدتہا حیضۃ سے جو استدلال کیا جواب یہ کہ وہاں حیضۃ سے جنس حیض مراد ہے وقلیل وکثیر پر صادق آتا ہے لہذا صرف ایک حیض ہونے پر وہ دلالت نہیں کرتا

کما زعموا۔ فالمراد ان العدۃ بالحیض لا بالاشہر۔ اور نسائی میں جو حیضۃ واحدۃ کا لفظ ہے یہ زیادتی واحدۃ راوی کے فہم پر مبنی ہے بانہ فہم من لفظ الحیضۃ حیضۃ واحدۃ فرواہا کما فہم اور خلع کو طلاق یا فسخ قرار دینے کا ثمرہ خلاف یہ ہوگا کہ عورت سے خلع کرنیکے بعد اگر اسکو پھر نکاح کیا تو احناف کے نزدیک اس زوج اول کیطرف دو طلاق کے ساتھ عود کریگی کیونکہ خلع ایک طلاق تو ہوگئی حتی لو طلقہا بعد الزوج الثانی تطلیقتین حرمت علیہ حرمۃ غلیظۃ عند الاحناف۔ اور شوافع وغیرہم کے نزدیک چونکہ خلع طلاق نہیں لہٰذا ثانیاً اسکو نکاح کرنیکے بعد تین طلاق کے ساتھ عود کریگی حتی لاتحرم بعد ذلک الا بثلاث تطلیقات عند الشوافع۔ کما فی البذل ص ۸۹-۹۰ والعینی ص ۵۶۸ والہدایہ ص ۳۸۴ والانوار ص ۴۷

فی حدیث عبد اللہ بن عمر رض ثم قال لیراجعہا۔ چونکہ حالت حیض میں طلاق دینا طلاق بدعی ہے اسلئے حضور نے حکم دیا کہ لیراجعہا۔ اور حالت حیض میں طلاق دینے سے اگرچہ بالاجماع وہ گنہگار ہوگا لیکن طلاق ہوجاتی ہے کیونکہ طلاق بحالت حیض پر جو نہی وارد ہے حیث قال النبی ص فلیراجعہا فانہ لما کان مامورا برفع الطلاق الواقع فی حال الحیض لاجل الحیض کان نہیا عن ایقاعہ فی حالۃ الحیض۔ بہرحال طلاق فی حالۃ الحیض سے منع کرنا طلاق کی ذاتی وجہ کی بناء پر نہیں بلکہ عارضی وجہ کی بناء پر ہے وہ یہ کہ جس حیض میں طلاق دیا وہ تو عدت میں شمار نہ ہوگا لہٰذا عدت طویل ہوجاویگی۔ اس بناء پر منع وارد ہے فلا ینعدم مشروعیۃ الطلاق فی الحیض۔ لیکن طلاق فی حالۃ الحیض کے بعد رجعت کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ شافعی رح واحمد رح وبعض مشائخ احناف کے نزدیک رجعۃ مستحب ہے کما ہو قول الجمہور کیونکہ ابتداء نکاح بھی تو واجب نہیں لہٰذا رجعت کرکے اس نکاح کو دائم و باقی رکھنا بھی واجب نہ ہوگا بلکہ مستحب ہے لیکن بقول صاحب ہدایہ حقیقۃ کا صحیح قول جو مالک کا مذہب بھی ہے کہ طلاق فی حال الحیض کے بعد رجعۃ واجب ہے عملاً بحقیقۃ الامر فی قولہ لابن عمر رض لیراجعہا حیث طلق ابن عمر امرأتہ وہی حائض الحدیث متفق علیہ نیز محرمات طلاق حیض بالاتفاق معصیۃ ہے بعینہ اسکو تو رفع نہیں کیا جاسکتا لہٰذا بصورت رجعۃ کم از کم اس کے اثر ہی کو رفع کیا جاویگا والاثر ہو العدۃ لان بقاء اثر الشیٔ بقاء لذلک الشیٔ فی الجملہ۔ الجواب۔ شافعی واحمد نے جو قیاس کیا وہ حدیث متفق علیہ کے مقابلہ میں معتبر نہیں کما فی الہدایہ ص ۳۳۲ والبذل ص ۵۸ وانوار المحمود ص ۳۸

ع۵ یہاں اجمالی طور پر اقسام طلاق کو بیان کرنا بھی خالی از فائدہ نہ ہوگا چنانچہ بدائع وہدایہ وغیرہ میں ہے کہ طلاق کی تین صورتیں ہیں احسن حسن وبدعی فالاحسن ان یطلق الرجل امرأتہ تطلیقۃ واحدۃ فی طہر لم یجامعہا فیہ ویترکہا حتی تنقضی عدتہا اس صورت کی طلاق میں عدم کراہیت پر کسی کا اختلاف نہیں ہے بخلاف الحسن کما یجیٔ لان الصحابۃ کانوا یستحبون ان لا یزیدوا فی الطلاق علی واحدۃ حتی تنقضی العدۃ کما اخرج ابن ابی شیبہ عن ابراہیم النخعی قال کانوا یستحبون ان یطلقہا واحدۃ ثم یترکہا حتی تحیض ثلاث حیض۔ والحسن ویقال لہ طلاق السنۃ ایضاً ان یطلق المدخول بہا ثلث طلقات متفرقۃ فی ثلاثۃ اطہار لا وطی فیہا فی کل طہر واحدۃ۔ اس صورت سے طلاق دینے کو امام مالک رح مکروہ وبدعت کہتے ہیں۔ کیونکہ حاجت خلاصی کی بناء پر اگرچہ طلاق مباح ہو لیکن طلاق کیلئے ممنوع ہونا ہی اصل ہے اب وہ حاجت ایک طلاق سے مندفع ہوجاتی ہے اذ لو طلق واحدۃ وانقضت العدۃ حصل المقصود۔ لیکن صورت مذکورہ کے ساتھ طلاق دینا امام اعظم وشافعی کے نزدیک حسن وسنت ہے۔ کما روی الدارقطنی عن ابن عمر رض انہ قال ان السنۃ ان یستقبل الطہر استقبالاً فیطلقہا لکل قرء تطلیقۃ۔ مالک رح کو یہ جواب دیا جائیگا کہ حدیث صحیح وصریح کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں۔ وطلاق البدعۃ ان یطلقہا ثلاثا بکلمۃ واحدۃ بان یقول انت طالق ثلاثا فی الطہر او الحیض او یطلقہا ثلاثا متفرقۃ فی طہر واحد وکذا اذا طلقہا فی حالۃ الحیض یکون بدعیاً۔

ع۵ بحث اقسام الطلاق والاختلاف فیہا واجتنام المستحب

بحث الاختلاف فی الرجعۃ بعد الطلاق فی الحیض طلقہا واجبۃ ام مستحبۃ

ایضاً یہ سب حنفیہ کا مذہب ہے لیکن شافعی رحمہ نے کہا کہ تین طلاق ایک طہر میں دینا یا ایک کلمہ سے دینا یہ بدعی نہیں۔ بلکہ یہ بھی طلاق سنت ہے کیونکہ طلاق پر وقوع طلاق جو اثر شرعی ہے وہ مرتب ہوتا ہے اور جس پر اثر شرعی مرتب ہو وہ مشروع ہوتا ہے اس لئے طلاق بھی مشروع ہو کر مباح ہوگی اور مشروعیۃ خطر یعنی منع کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ہے لہذا ہر طلاق مباح ہوگی بخلاف الطلاق فی حالۃ الحیض لان المحرم تطویل العدۃ علیہا لانہ لا یحتسب بذا الحیض کما مر۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک جیسا کہ طلاق فی حالۃ الحیض بدعت ہے ایسا ہی الطلاق الثلاث فی طہر واحد او فی کلمۃ واحدۃ یہ بھی طلاق بدعی ہے کیونکہ جس نکاح سے دینی و دنیوی مصالح متعلق ہے طلاق کے ذریعہ اس نکاح کے انقطاع کی بنا پر طلاق کا اصل ممنوع ہوتا ہے اور حاجت الی الخلاص کیلئے اباحۃ ہے اور تین طلاق کو جمع کرنے کی کوئی حاجت نہیں بلکہ وہ حاجت اطہار پر متفرق کر کے طلاق دینے سے بھی پوری ہوتی ہے جس پر حدیث ابن عمر رض کی دلیل بھی ہے کما مر۔ اور صاحب ہدایہ نے شافعی رح کو یہ جواب دیا کہ والمشروعیۃ فی ذاتہ من حیث انہ ازالۃ الرق لا تنافی الحظر ای المنع لمعنی فی غیرہ وہو ما ذکر من فوات مصالح الدین والدنیا۔ کما فی الہدایہ ص۳۳۵ والبذل ص۳۷ والانوار ص۳۷ :

عہ صاحب عون المعبود نے کہا کہ تین طلاق اگر متفرق طور پر تین طہر میں ہو تو رجعۃ نہیں ہو سکتے اور اگر تین طلاق ایک ساتھ ایک ہی مجلس میں دیا ہو اس سے صرف ایک طلاق واقع ہوگی کما ہو عند اہل الظاہر و طاؤس و محمد بن اسحٰق و حجاج بن ارطاۃ لحدیث طاؤس ان ابا الصہباء قال لابن عباس اتعلم انما کانت الثلاث تجعل واحدۃ علی عہد النبی وابی بکر وثلاثا من امارۃ عمر رض فقال ابن عباس نعم رواہ مسلم وابو داؤد۔ لیکن امام اعظم واحناف و مالک و مالکیہ و شافعی و اصحابہ واحمد واصحابہ واوزاعی وحسن وثوری بلکہ جمہور تابعین وکثیر من الصحابہ کے نزدیک تین طلاق مجموعی طور پر ایک مجلس میں دیدے یا متفرق طور پر۔ بہر صورت اس سے تین ہی طلاق واقع ہوگی۔ لقولہ تعالیٰ ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ لا تدری لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا یعنی تین طلاق دینے والے کو کبھی ندامت حاصل ہوتی ہے لیکن وقوع بینونۃ کی بنا پر تدارک ممکن نہیں ہوتا۔ اگر طلاق ثلث فی مجلس واحد سے تین طلاق واقع نہ ہو کر صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوئے تو آیت کی وہ تہدید متوجہ نہیں ہوگی۔ وفی حدیث رکانۃ انہ طلق امراتہ البتۃ وقال واللہ ما اردت الا واحدۃ فقال اللہ (بحذف الاستفہام) ما اردت الا واحدۃ فقال رکانۃ واللہ ما اردت الا واحدۃ فردہا الیہ رواہ ابو داؤد۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک مجلس کی طلاق میں اگر تین طلاق کا ارادہ کرتے تو وہ تین طلاق واقع ہو جاتی ورنہ ایک طلاق کا ارادہ کرے جو دعوی کیا اس پر حلف دلانے کے کوئی معنی نہ ہوگا۔ **الجواب** نووی و قرطبی وغیرہما نے حدیث ابن عباس کے یہ جواب دیا کہ انہیں جو تین طلاق کو ایک طلاق قرار دینے کا ذکر ہے وہ انت طالق ثلاثا کہنے کی صورت میں نہیں کما زعموا بلکہ تکرار انت طالق کی صورت میں وہ حکم دیا گیا یعنی ابتداءً وہ حضرات انت طالق انت طالق انت طالق تین مرتبہ کہکر استیناف مراد نہیں لیتے تھے بلکہ اول انت طالق کی تاکید کیلئے پھر دو مرتبہ کہتے تھے اور تاکید مراد لینے کی صورت میں تو ایک ہی طلاق ہوگی اس لئے وارد ہے کہ انما کانت الثلاث تجعل واحدۃ۔ اور اس زمانہ خیر میں لوگوں قلبی صفائی و سلامتی کی بنا پر ان کے ارادہ تاکید کے قول مقبول بھی ہوتا تھا لیکن حضرت عمر رض کے زمانہ میں جب لوگوں کے اندر خداع و مکر زیادہ ہوتے گئے تو انت طالق کو بہ نیت استیناف بھی تین مرتبہ کہکر بنیت تاکید کا دعوی کرنے لگے۔ اور یہ معاملہ زیادہ ہونے لگا تو عمر رض نے اس لفظ کو ظاہر پر حمل کر کے تین طلاق ہونے کا حکم دیا۔ ویؤیدہ قول عمر رض ان الناس استعجلوا فی امر کانت لہم فیہ اناۃ ان مہلۃ۔ نیز ابو الصہباء راوی کے متعلق نسائی نے کہا کہ ابو الصہباء ہو صہیب بصری ضعیف وقال ابو زرعہ انہ ثقہ۔ اب ابو الصہبا

ابوالصہباء کی توثیق کے متعلق اختلاف ہوگیا ہے لہذا حدیث قابل استدلال ہونے نہ ہونے کے درمیان دائر ہوگیا۔ وفی ہذہ الصورۃ رجح کونہ غیر قابل للحجۃ علی قاعدۃ المحدثین فان الجرح مقدم علی التوثیق۔ نیز ابن عباس رضؓ کی حدیث مذکور خود ابن عباسؓ کا فتویٰ اور ابن عباس رضؓ کی دوسری روایات کے مخالف ہیں۔ کما روی سعید بن جبیر عن ابن عباس رضؓ وروی عطاء عن ابن عباس وروی مالک بن الحارث عن ابن عباس وعمر بن دینار عن ابن عباس فکلہم قالوا فی الطلاق الثلاث ان ابن عباس رضی اللہ عنہ اجازہا (ای امضاہا الطلاقات الثلث ولم یقل انہا واحدۃ) قال وبانت منک رواہ ابوداؤد۔ اور حدیث ابن عباس رضؓ انکے فتویٰ کے مخالف ہونیکے علاوہ ابن عباس کے امور مستغربہ میں سے ہے کما فی روایۃ مسلم۔ انّ ابا الصہباء قال لابن عباس بات من ہناک ای من الامور المستغربہ ولما کان ہذا الحدیث غریبا غیر شائع فی الاسلام فلا یکون محتجا بہ۔ اور طحاوی نے جواب دیا کہ حدیث ابن عباس منسوخ ہے کیونکہ عمر رضؓ کے زمانہ میں جب لوگوں نے اس معاملہ کو کثرت کے ساتھ کرتے ہوئے اسمیں خداع کا معاملہ کرنے لگے تو عمر نے صحابہ کرام کے سامنے اس انت طالق ثلاثا سے تین طلاق واقع ہونے کا حکم دیا جس پر کسی صحابی نے انکار نہیں کیا گویا کہ اس پر تمام صحابہ کرام کا اجماع ہوگیا ہے اس اجماع صحابہ کے ذریعہ وہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ اجماع نص کیطرح موجب علم یقین ہوتا ہے فیجوز ان یثبت النسخ بہ۔ نیز ابن عباس خود راوی حدیث نے اس کے خلاف فتویٰ دیا۔ کما مر اس سے معلوم ہوا کہ وہ حدیث منسوخ ہے ورنہ ابن عباس کی حدیث مذکور رکانہ کے موافق جو رکانہ وابن عمر رضؓ کی حدیث ہے نووی رحمہ نے رکانہ کی حدیث کے متعلق کہا کہ فروایۃ ضعیفۃ عن قوم مجہولین۔ واما حدیث ابن عمر رضؓ فالروایات الصحیحۃ التی ذکرہا مسلم وغیرہ انہ طلقہا واحدۃ لا ثلاثۃ۔ کما فی النووی ص ۴۷۸ ج ۱ والعینی ص ۵۳۴ ج ۴ والبذل ص ۶۳ ج ۱۰ وحاشیۃ النسائی ص ۸۲ ج ۲ وغیر ذلک۔

فتلک العدۃ التی امر اللہ الخ۔ حافظ ابن کثیر رحمہ نے اپنی تفسیر میں فرمایا کہ ثلثۃ قروء میں جو قروء کا لفظ ہے اس کے متعلق سلف وخلف میں اختلاف ہے دراصل لفظ قرو حیض وطہر دونوں میں مستعمل ہے کما قالہ ابن السکیت۔ لیکن جس قرو کے مطابق مطلقہ ہونے کے بعد عورت پر عدۃ گذارنے کے حکم ہے اسمیں اختلاف ہے چنانچہ سلیمان بن یسار وفضالہ بن عبید نے تو توقف کئے ہیں کما ہو روایۃ عن احمد۔ لیکن مالک وشافعی وفقہاء سبعہ وعائشہ وزید بن ثابت وغیرہم کے نزدیک جو احمد کا ایک قول ہے کہ قروء طہر ہے لحدیث ابن عمر رضؓ فتلک العدۃ التی امر اللہ ان تطلق لہا النساء۔ یہاں جس طہر میں عورت کو طلاق دینے کا حکم دیا گیا اسکو عدۃ کہا گیا۔ اب آیت میں جو تین قرو تک تربص ای انتظاری کرکے عدت گذارنے کا حکم ہے وہاں بھی قرو سے طہر مراد ہوگا۔ اور امام اعظم وثوری واوزاعی ونخعی وسعید بن المسیب وسعید بن جبیر وعکرمہ ومجاہد وعطاء بلکہ خلفاء اربعہ وعبادلہ وابی بن کعب ومعاذ وابوالدرداء وعبادہ بن الصامت وابوموسیٰ اشعری وغیرہم کے نزدیک جو احمد کے اصح الروایتین ہے کہ قرو سے حیض ہے۔ لقولہ تعالیٰ واللائی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتہن ثلثۃ اشہر۔ یہاں عدم حیض کے وقت شہور کو عدت قرار دیا جب شہور کو حیض کے قائم مقام قرار دیا اس سے صراحۃً معلوم ہوا کہ اصلی عدت حیض ہی ہے کقولہ تعالیٰ فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا کہ صعید کو جس پانی کے قائم مقام بنایا وہ پانی اصلی چیز ہے۔ وعن ابی سعید الخدری رضؓ ان النبی ﷺ قال فی سبایا اوطاس لا توطأ حامل حتی تضع ولا حائل حتی تستبرئ بحیضۃ۔ دراصل عدۃ استبرا رحم کیلئے موضوع ہے جبکہ حضور رحمہ نے استبراء رحم کو حیض سے قرار دیا کہ اس سے بھی معلوم ہوا کہ عدت حیض کے ذریعہ ہوگا نہ طہر کے ذریعہ۔ لہذا ثلثۃ قروء میں جو عدت بالاقراء بتایا وہاں بھی حیض ہی مراد ہوگا۔ وکقولہ علیہ لفاطمۃ بنت ابی حبیش دعی الصلوٰۃ ایام اقرائک۔ اور یہ امر معلوم ہے

کہ ایام حیض ہی میں ترک صلوٰۃ کا حکم ہے لہٰذا ایام اقراء سے ایام حیض مراد ہوگا۔ ولقول النبیؐ طلاق الامۃ ثنتان وعدتہا حیضتان اس سے صاف معلوم ہوا کہ عدت حیض کیذریعہ ہوگا نہ طہر کیذریعہ۔ وقولہ تعالیٰ والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلاثۃ قروء اگرچہ لفظ قروء بمعنی الحیض والطہر مستعمل ہے کما مر لیکن یہاں حیض کے معنی مراد لینا ہی زیادہ مناسب ہے کما قالہ صاحب الہدایہ والحمل علی الحیض اولیٰ تاکہ قرو، جو قرءٌ کے جمع ہے جو کم از کم تین پر اطلاق ہوتا ہے ایسا ہی ثلاثۃ جو لفظ خاص ہے اس پر عمل ہوسکے کیونکہ طلاق مشروع وہ ہے جو حالت طہر میں ہو کما مر۔ اب جس طہر میں طلاق دی گئی اسکو اگر عدت میں شمار نہ کرکے اس کے علاوہ تین طہر مراد لیا جاوے فیجب ثلاثۃ اطہار وبعض طہر تو ثلاثۃ قروء پر عمل نہ ہوا اور اگر جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اسکو عدت میں سے شمار کیا جاوے کما ہو مذہب الشافعیؒ فیجب طہران وبعض۔ بہرحال قروء سے طہر مراد لینے میں ثلاثۃ قروء پر عمل نہیں ہوسکتا اس لئے قروء سے حیض مراد لینا پڑے گا کما فی التوضیح ص۹ وغیرذلک من کتب الاصول۔ دراصل یہی آیت محل نزاع بھی ہے جسکو شوافع وغیرہم طہر پر حمل کرتے ہیں لیکن اس کا جواب بھی ہوگیا کہ طہر پر حمل کرنے سے لفظ جمع وصیغہ خاص پر عمل نہیں ہوسکتا جو باطل ہے اور لفظ قروء کو حیض پر حمل کرنیکے لئے مذکورہ احادیث سے تائید بھی ملتی ہے۔ **الجواب** ان کی حدیث کے جواب طحاوی رحمہ نے یوں دیا کہ اس حدیث میں عدت کا ذکر ہے اس سے عدت مصطلحہ جو یتربصن بانفسہن ثلاثۃ قروء میں ثابت ہے وہ مراد نہیں بلکہ عدت طلاق النساء ای وقت طلاق النساء مراد ہے ولایجب ان یکون عدت طلاق النساء ہی العدۃ التی تعتد بہا النساء بعد الطلاق لان العدۃ عبارت لمعان۔ نیز اس حدیث کے مخاطب جو حضرت عمرؓ ہے انکے نزدیک قرء فی العدۃ وہ طہر نہیں فان مذہبہ ان القرء ہو الحیض کما مر فی العینی ص۶۱۷ والتعلیق ص۹۳ وفتح القدیر ص۲۷۰ والہدایہ ص۲۰۲:۔

فی حدیث عائشۃؓ فلم یعد ذلک علینا شیئا۔ اگر کسی رجل نے اپنی زوجہ کو طلاق کے متعلق اختیار دیا ہو، بان یقول لامرأتہ اختاری وینوی بہ الطلاق، اس کے متعلق اختلاف ہے کہ طلاق واقع ہوگی یا نہیں۔ اب اگر عورت نے زوج کو اختیار کیا ہو تو باتفاق ائمہ اربعہ طلاق واقع نہ ہوگی کما ہو رای جمہور الصحابۃ والتابعین۔ لحدیث عائشۃؓ قالت خیرنا النبیؐ فاخترناہ فلم یعد ذلک علینا شیئا متفق علیہ ای شیئا من الطلاق۔ لیکن اگر زوج کی جانب سے اختیار ملنے کے بعد عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا ہو تو اسمیں اختلاف ہے چنانچہ مالکؒ کے نزدیک، عورت اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں اسپر تین طلاق واقع ہوگی کما ہو قول زید بن ثابتؓ حیث قال وان اختارت نفسہا فثلاث۔ اور شافعی واحمدؒ کے نزدیک اس صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کما ہو قول عمر وابن عباسؓ۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک ان اختارت نفسہا فی قول اختاری کانت واحدۃ بائنۃ کما ہو منقول عن عمر وابن مسعودؓ حیث قالا ان اختارت نفسہا فواحدۃ بائنۃ۔ اب حنفیہ نے جو عمر بن مسعود کے قول کو اختیار کیا اسکی وجہ ترجیح یہ ہے کہ عورت کو جو اختیار دیا گیا یہ تخییر استخلاص من ملک الزوج کی خبر دیتا ہے اور یہ استخلاص بینونۃ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اس لئے طلاق بائنہ ہوگی ورنہ اگر اختیار دینے کے بعد اگر عورت کے مرضی کے خلاف زوج رجعت کرسکے تو تخییر کے کوئی فائدہ مرتب نہ ہوگا۔ وتفصیل ذلک فی الفتح ص۱۰۱ والبذل ص۷۴ والانوار ص۴۳ والتعلیق ص۶۴ والہدایہ ص۲۵۶۔ یہاں تخییر کا متعلقہ واقعہ یہ ہے کہ جب عائشہؓ رضی نے اسباب دنیویہ ای زیادۃ فی النفقۃ وغیرہ کے متعلق حضورؐ سے سوال کرنے پر حضورؐ نے ازواج مطہرات سے ایک ماہ تک الگ ہوگئے اس کے بعد اللہ نے

بقیہ تخییر المرأۃ مع ذکر الاختلاف ف ۱۲

حضور کو حکم دیا کہ آپ اپنی ازواج مطہرات کو یہ اختیار دیں کہ ما قسم لہن پر راضی ہو کر اُسپر صبر کرتے ہوئے رہیں یا اگر صبر نہیں کرتی ہیں تو ان کو متعہ دیکر مفارقت کر دیں جس پر یہ آیت نازل ہوئی کہ یا ایہا النبی قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوۃ الدنیا وزینتہا فتعالین امتعکن واسرحکن سراحا جمیلا۔ الآیۃ۔ چنانچہ تمام ازواج مطہرات نے حضورؐ ہی کو اختیار کئے ہیں۔ والتفصیل فی بذل المجہود ص۴۲ ج۳ وانوار المحمود ص۴۲ ج۳ وتفصیل المسئلۃ فی الہدایہ وغیرہا۔ اس کے بعد کی حدیث میں جو فی الحرام یکفر ہے ابن عباس کے مراد یہ ہے کہ اللہ نے جس چیز کو حلال کیا اسکو اپنے اوپر حرام کر لینے سے کفارۂ یمین لازم آتا ہے بقولہ تعالیٰ یا ایہا النبی لم تحرم ما احل اللہ لک۔ ثم قال قد فرض اللہ لکم تحلۃ ایمانکم الآیۃ کما فی التعلیق ص۶۴ ج۳۔ فی حدیث علیؓ لا طلاق قبل النکاح۔ طلاق قبل النکاح کی دو صورتیں ہیں اوّل یہ کہ جس عورت کا نکاح نہیں کیا اس پر فی الحال واقع ہونے کے لئے طلاق دیوے اس صورت میں بالاتفاق واقع نہ ہوگی۔ دوم یہ کہ طلاق کو نکاح کے ساتھ معلق کرے مثلاً یہ کہے کہ اگر میں فلانہ عورت کو نکاح کیا تو اس پر طلاق ہے اس کے متعلق اختلاف چنانچہ شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک اس ثانی یعنی تعلیق الطلاق بالنکاح کی صورت میں بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔ لحدیث علیؓ انہ قال لا طلاق قبل النکاح رواہ فی شرح السنۃ۔ وعن عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ انہ قال لا طلاق الا فیما تملک۔ رواہ ابو داؤد۔ وہو قول ابن عباس وعائشہ والجمہور اور امام مالک نے کہا کہ اگر کسی شہر یا قبیلہ یا صنف یا کسی عورت کو خاص کر کے طلاق کو نکاح کے ساتھ معلق کیا ہو بان یقول کل امرأۃ من مصر او من بنی تمیم او کل باکرۃ او ثیبۃ ان تزوجہا طالق۔ تو یہ تعلیق صحیح ہے اور اگر عام طور پر معلق کیا ہو بان قال کل امرأۃ اتزوجہا طالق تو یہ تعلیق صحیح نہیں لان فیہ سد باب النکاح۔ اور امام اعظم واحناف کے نزدیک عام طور پر تعلیق کیا ہو۔ یا خاص طور پر۔ بہر صورت اگر طلاق کو ملک یا سبب ملک ای نکاح کیطرف اضافت کر کے معلق کیا ہو تو بعد وجود الشرط طلاق واقع ہوگی بان قال للمنکوحۃ ان دخلت الدار فانت طالق او قال لاجنبیۃ ان نکحتک فانت طالق اب دخول دار اور نکاح پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہو جاویگی کما ہو مروی عن عمرؓ وابن مسعودؓ وابن عمرؓ لان ہذا تعلیق للطلاق الذی یصح تعلیقہ کالعتق والوکالۃ والابراء۔ نیز اسپر اجماع ہے کہ اگر کسی نے اپنے ثلث مال کی وصیت کیا ہو تو اس کا اعتبار بوقت موت ہوگا نہ بوقت وصیت ہذا نظیر قولہ ان تزوجت فلانۃ فہی طالق جیسا کہ وہ وصیت اگرچہ قبل الموت کیا ہو لیکن بوقت موت اسکا اعتبار ہوگا ایسا ہی اگرچہ طلاق قبل النکاح دیا ہو لیکن وہ طلاق بوقت نکاح واقع ہوگی کقولہ تعالیٰ ومنہم من عاہد اللہ لئن اتانا من فضلہ لنتصدقن۔ قال ابن الہمام ویؤیدہ ذلک ما فی مؤطا مالک ان سعید بن عمر سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأتہ ان ہو تزوجہا فقال القاسم ان رجلا جعل امرأتہ علیہ کظہر امہ ان ہو تزوجہا فامر عمر رضؓ ان ہو تزوجہا ان لا یقربہا حتی یکفر کفارۃ المظاہر۔ اب حضرت عمرؓ نے مراحۃً بیان کیا کہ ظہار کو ملک کے ساتھ معلق کیا ہے جس پر کسی صحابی نے انکار نہیں کیا فکان اجماعاً کما فی التعلیق ص۶۶ ج۳ الجواب جن احادیث میں نفی طلاق قبل النکاح کے متعلق ہے وہ سب نفی التنجیز پر محمول ہے یعنی مراد یہ ہے کہ جس عورت کو نکاح نہیں کیا اس پر فی الحال واقع ہونے کیلئے طلاق نہیں دے سکتا کما ہو منقول عن الشعبی والزہری وغیرہما۔ وقال العینی تعلیق الطلاق غیر الطلاق لانہ لیس بطلاق فی الحال فلا یشترط لصحتہ قیام المحل۔ کما فی العینی ص۵۵۱ ج۵ والبذل ص۶۲ ج۲ والانوار ص۴۳ ج۳

ولا عتاق الا بعد ملک۔ اگر عتق کو ملک کیطرف اضافت کیا ہو بان یقول ان ملکتک فانت حرۃ او قال ان ملکت عبدا فہو حر یہ صورت عند شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے لقولہ لا عتاق الا بعد ملک۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک عتق کو ملک کیطرف اضافت کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ عتق کو معلق کرنا یہ فی الحال

نکت الاختلاف فی الطلاق قبل النکاح وفی التعلیق قبل الملک ۱۲

عتق واقع کرنا نہیں فلا یشترط لصحۃ قیام الملک اس تعلیق العتق بالملک کے مسئلہ میں امام مالکؒ بھی احناف کے موافق ہیں وکذا عن احمدؒ چنانچہ مالکؒ نے کہا کہ طلاق کی اضافت ملک کیطرف جائز نہیں اور عتق کی اضافت الی الملک جائز ہے ؛ عند الاحناف المصحح مطردفیہما علی ماعرف فلم یفترقا فی ذلک ۔ اور اس حدیث کا جواب یہ کہ وہ نفی تنجیز العتق پر محمول ہے یعنی جو عبد اپنے ملک کے ماتحت نہو اس پر فی الحال عتق واقع نہیں کرسکتا اور تعلیق العتق بالملک میں فی الحال عتق واقع کرنا نہیں ہے ۔ کما مر بکذا فی فتح القدیر ص۳۷۲ ج۳ والہدایہ ص۲۳۵ ج۲

ع۵ اور اگر کسی نے اپنے غیر مملوک چیز کو بیع کیا ہو اسکو بیع الفضولی کہا جاتا ہے اسمیں اختلاف ہے چنانچہ شافعیؒ کے نزدیک فضولی نے جو اپنے غیر مملوک چیز کو فروخت کیا ہے اس کا عقد بیع بھی منعقد نہ ہوگا فالملک عندہ شرط انعقاد البیع حتی لاینعقد بدون الملک لحدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ انہ ﷺ قال ولابیع الا فیما تملک رواہ ابوداؤد ، لیکن حنفیہ کے نزدیک فضولی کی بیع نافذ تو نہیں ہوگی لیکن اجازۃ ملک پر موقوف رہکر عقد بیع منعقد ہوجاوے گا کما روی عن النبیؐ انہ دفع دینارا الی حکیم بن حزام وامرہ ان یشتری لہ اضحیۃ فاشتری شاتین ثم باع احدہما بدینار وجاء بدینار وشاۃ الی النبیؐ فدعالہ بالبرکۃ رواہ ابوداؤد والترمذی ۔ حالانکہ حکیم بن حزام بیع شاۃ کے متعلق مامور نہ تھا اگر ان کے یہ عقد بیع صحیح اور منعقد نہوتا تو حکیم بن حزام بیع ہی نہ کرتے اور حضورؐ دعا بھی نہ فرماتے بلکہ اسپر انکار کرتے ۔ **الجواب** ۔ شافعی رح نے جو عمرو بن شعیب کی حدیث لائے اس میں مطر الوراق راوی ہے وہو متکلم فیہ وکذالک عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ تکلموا فیہ ۔ نیز جب حضورؐ نے فضولی کی بیع کو نافذ کرکے دعا کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لابیع کی مراد یہ ہے کہ وہ تام و کامل بن کر بیع نہوگا بلکہ اجازت پر موقوف رہے گا تاکہ تعارض نہ رہے ۔ کما فی البذل ص۶۶ ج۳ :۔

ع۶ ایسے ہی غیر مملوک چیز کے متعلق نذر کرنے کی بابت اختلاف ہے چنانچہ شافعی رح کے نزدیک فی الحال اگر کسی چیز کے مالک نہو لیکن ملک یا سبب ملک کیطرف اضافت کرکے نذر کیا ہو بان قال کل مال املکہ فیما استقبل فہو صدقۃ او قال صدقۃ تو اس قسم کی نذر شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں لقولہ ﷺ لانذر لابن آدم فیما لایملک ۔ رواہ الترمذی ۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک اگرچہ فی الحال مالک نہو لیکن اگر ملک یا سبب ملک کیطرف اضافۃ کرکے نذر کیا ہو تو یہ نذر صحیح ہے ۔ لقولہ تعالیٰ ومنہم من عاہد اللہ لئن آتانا من فضلہ لنتصدقن الآیۃ ۔ اس آیت شریفہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو نذر بصورت اضافت پایا جاوے وہ صحیح ہے چنانچہ اس آیت کے بعد ہے فاعقبہم نفاقا فی قلوبہم الی یوم یلقونہ بما اخلفوا اللہ ما وعدوہ وبما کانوا یکذبون ۔ کہ اسپر وفاء عہد کو لازم کردیا اور ترک الوفاء پر مواخذہ کیا ۔ ولایکون ذلک الا فی النذر الصحیح ۔ **الجواب** ۔ صریح نص وآیہ قرآنیہ کے مقابلہ میں خبر واحد قابل استدلال نہیں ۔ نیز تعلیق و اضافت کی صورت میں نذر کرنے کی ممانعت اس حدیث میں نہیں بلکہ مراد یہ کہ اگر مملوک نہو تو تعلیق بھی نہ کرے تو نذر صحیح نہیں کما فی البذل ص۶۶ ج۳

فی حدیث رکانہ انہ طلق امراتہ البتۃ ۔ ای قال انت طالق البتۃ ماخوذ من البت بمعنی القطع قیل المراد بالبتۃ الطلقۃ المخرجۃ یقال عین باتۃ او عین بتۃ ای منقطعۃ عن علائق التعلیق ۔ پھر طلاق البتہ کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ ترمذی وغیرہ میں ہے کہ طلاق البتہ جو الفاظ کنائی میں سے ہے ایسا ہی دوسرے الفاظ کنائی کے ذریعہ عورت مدخول بہا کو طلاق دیا ہو تو تین طلاق واقع ہوگی اور اگر مدخول بہا نہو تو ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ الفاظ کنائی میں اسکی گنجائش ہے ۔ اور شافعیؒ کے نزدیک اگر الفاظ کنائی بول کر تین طلاق کی نیت کیا ہو تو تین طلاق واقع ہوگی اور اگر دو طلاق کی نیت ہو تو دو واقع ہوگی اور اگر ایک طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی جس کے بعد وہ رجعت کا مالک ہوگا کیونکہ الفاظ کنائی چونکہ معنی طلاق کے اندر مستتر ہے اس لئے ان الفاظ کیذریعہ طلاق واقع ہوگی اور طلاق بغیر مال کے ہو یا تین طلاق ہو وہ معقب

للرجعۃ ہوتی ہے حیث قال تعالیٰ بعد قولہ الطلاق مرتان وبعولتہن احق بردہن ۔ اور حنفیہ کے نزدیک ان الفاظ کنایہ سے ایک طلاق بائنہ یا تین طلاق واقع ہوگی۔ اَبُ بائنہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان تصرف الابانۃ صدر من اہلہ مضافا الی محلہ فان الزوج عاقل بالغ فیکون اہلا ۔ واما المحلیۃ فلان المرأۃ مملوکۃ بملک النکاح اور یہ تصرف ابانہ اپنے اہل سے اپنے محل میں ولایۃ شرعیہ کے ماتحت صادر ہوا کیونکہ زوج کو تدارک کے طور پر طلاق بائن دینے کی ولایت ثابت ہے جب اپنے اہل سے محل میں ولایت کے ماتحت یہ تصرف ابانہ صادر ہوا اس لئے یہ لامحالہ صادر ہوگا اور الفاظ کنائی کے ذریعہ جو طلاق دیا ہے طلاق مصدر ہے اس میں وحدت کا اعتبار ہوتا ہے وحدت حقیقیہ یعنی ایک ہونا یا وحدت حکمیہ ای تین ہونا بہر حال وحدت کا اعتبار ہے اور ثنتین حرہ کے حق میں عدد ہے اسمیں کسی قسم کی وحدت نہیں اس لئے ثنتین کا اعتبار نہ ہوگا چنانچہ الفاظ کنائی بول کر اگر دو طلاق کی نیت کیا ہوتا ہم ایک ہی طلاق واقع ہوگی ۔ **الجواب**:۔ احادیث عام ہونیکی بنا پر مالکؒ کے نزدیک مدخول بہا و غیر مدخول بہا میں فرق کرنا مناسب نہیں اور شافعی رحؒ نے جو کہا کہ الفاظ کنائی کنایۃ فی الطلاق ای مستعملۃ فی مفہوم الطلاق ہے اس کے جواب صاحب ہدایہ نے دیا کہ الفاظ کنائی طلاق صریح سے کنایہ ہو کر معقب للرجعۃ اس وقت ہوگی اگر وہ الفاظ اسمیں حقیقۃً مستعمل ہوتا لیکن یہ الفاظ تو عوامل فی حقائقہا ای تستعمل فی معانیہا ہیں واضح ہو طلاق جو دو قسم پر ہے صریح و کنائی یہی کنائی ہے نیت و دلالت حال کے بغیر طلاق واقع نہیں ہوتی پھر یہی کنایات دو قسم پر ہے اسمیں تین الفاظ ہیں کہ یقع بہا طلاق رجعی ولا یقع بہا الا واحدۃ وان نوی الزیادۃ وہی قولہ اِعتدی واستبرئی رحمک وانت واحدۃ ۔ وبقیۃ الکنایات اذا نوی بہا الطلاق کانت واحدۃ بائنۃ وان نوی ثلثا کان ثلثا وان نوی ثنتین کانت واحدۃ بائنۃ وہذا مثل قولہ انت بائنٌ وبتۃٌ وبتلۃٌ وحرامٌ کہ جس میں صاحب ہدایہ نے بائیس الفاظ شمار کئے ہیں یہ الفاظ چونکہ طلاق و غیر طلاق کے احتمال رکھتا ہے اس لئے نیت کی ضرورت ہے الا ان یکون فی حالۃ مذاکرۃ الطلاق فیقع بہا الطلاق فی القضاء ولا یقع فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ الا ان ینویہ ۔ وتفصیل ذلک فی الہدایہ ص۳۵۲ وفتح القدیر ص۹۵ والبذل ص۷۶ والانوار ص۲۴۲ والترمذی ص۱۸۹ والتعلیق ص۶۶ :۔

فحدیث عائشۃ رضؓ لا طلاق ولا عتاق فی اغلاق ۔ قال فی المجمع الاغلاق ہو الاکراہ لان المکرہ مغلق علیہ فی امرہ ومضیق علیہ فی تصرفہ کما مغلق الباب علی احد ۔ کسی کو مجبور کر کے اگر طلاق یا عتاق لیا گیا اسمیں اختلاف ہے چنانچہ مالکؒ و شافعی و احمد و حسن بصری و عطاء و مجاہد وغیرہم کے نزدیک جس شخص کو زبردستی کیا گیا اس کے طلاق و عتاق واقع ہوگی ۔ لحدیث عائشہ رضؓ انہ قال لا طلاق ولا عتاق فی اغلاق ای فی الاکراہ رواہ ابوداؤد ۔ ورفعہ عن النبیؐ رفع عن امتی الخطایا والنسیان وما استکرہوا علیہ ۔ لیکن امام اعظم و احناف و نخعی و ثوری و سعید بن المسیب و عمر بن عبد العزیز وغیرہم کے نزدیک اگر کسی سے زبردستی کر کے طلاق یا عتاق لیا گیا ہو تو وہ واقع ہو جاوے گا کما ہو قول عمر رضؓ و علی و ابن عمر رضؓ کما یدل علیہ عمومات النصوص واطلاقہا کقولہ تعالیٰ فطلقوہن لعدتہن یہ عام ہے کہ بحالت اکراہ ہو یا نہو ۔ وقولہؐ کل طلاق جائز الا طلاق الصبی والمعتوہ ای المجنون کما سیجئ ۔ وایضا یدل علیہ قولہ تعالیٰ واذ اخذنا میثاقکم ورفعنا فوقکم الطور خذوا ما آتیناکم بقوۃ الآیۃ ۔ یہود کے اوپر طور پہاڑ کو اٹھا کر انہوں سے عہد لیا گیا اور اس حالت اکراہ میں جو عہد لیا گیا جب اس سے انہوں نے اعراض کیا تو عتاب کیا گیا حیث قال تعالیٰ ثم تولیتم من بعد ذلک اس سے معلوم ہوا کہ میثاق المکرہ شریعت میں معتبر ہے ولیس قولہ وفعلہ مثل قول النائم وفعلہ ۔ لہذا طلاق المکرہ بھی معتبر فی الشرع ہوگا ۔ اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مکرہ ای جسکو زبردستی کیا گیا وہ لفظ طلاق اپنے منہ سے نکالنے میں کامل اختیار رکھتا ہے لیا نہیں کہ اس حلق پر تلوار رکھتے ہی اس کے اختیار کے بغیر اسکی زبان سے لفظ طلاق نکل جاوے

عدم الاختلاف فی وقوع طلاق المکرہ ۱۲

جیسا کہ بعض اگر لہو و لعب کے رکارڈ پر سوئیں لگاتے ہی رکارڈ سے آواز غنا نکل جاتی ہے جسمیں رکارڈ کا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اگرچہ مکرہ کو اختیار رہے لیکن وہ اسپر راضی نہیں ہوتا بلکہ اہون البلیتین کو اختیار کرتے ہوئے اپنی مرضی کے خلاف طلاق دیدیتا ہے لیکن وقوع الطلاق میں رضاء طبعی کی شرط نہیں ہے فان طلاق المہازل واقع ولیس براضٍ بہ طبعًا حیث قال النبی ثلاث جدہن جد وہزلہن جد۔ النکاح والطلاق والرجعۃ رواہ الترمذی۔

الجواب اس حدیث عائشہ رضؓ کا بعض نے یہ معنی بیان کیا کہ لایتعلق التطلیقات دفعۃ واحدۃ حتی لایقع فیہ شیٔ لکن یطلق طلاق السنۃ یعنی ایک ہی دفع تطلیقات کو بند کرکے بحیثیت مجموعی اسطرح واقع نہ کرے کہ اسمیں سے اور کوئی طلاق باقی نہ رہا ہو بلکہ تین طہر میں تفریق کرکے طلاق السنۃ دینا چاہئے۔ یہ معنی اس لئے بیان کیا گیا تاکہ سب احادیث پر عمل ہوسکے۔ اور دلیل ثانی میں جو ما استکرہوا علیہ لایا جواب یہ کہ اس سے اکراہ علی الکفر مراد ہے لان القوم کانوا حدیثی العہد بالاسلام وکان الاکراہ علی الکفر ظاہرًا یومئذ ویجری علی ألسنتہم کلمات الکفر خطاء وسہوًا عفا اللہ عن ذلک کما فی البذل ص۶۸ والعینی ص۸۸۶ وفتح القدیر ص۳۹ والتعلیق ص۶۷

فی حدیث ابی ہریرۃ رضؓ الا طلاق المعتوہ۔ قاموس میں ہے کہ عتہ بمعنی نقصان العقل۔ اب معتوہ سے ناقص العقل مراد ہے کہ وہ کبھی بیہوش ہوجاتا ہے اور کبھی ہوش میں آتا ہے اس صورت میں والمغلوب علی عقلہ کا لفظ المعتوہ کیلئے عطف تفسیری ہوگا کما یؤیدہ روایۃ المغلوب بلاحرف الواؤ جب معتوہ بالمعنی المذکور کی طلاق واقع ہوگی تو جو بالکل مجنون ہے کبھی بھی ہوش میں نہیں آتے اسکی طلاق تو بطریق اولی واقع ہوگی کما فی الہدایہ ولایقع طلاق الصبی والمجنون والنائم لقولہ علیہ السلام کل طلاق جائز الا طلاق الصبی والمجنون چنانچہ بعض نے للمعتوہ بمعنی المجنون المصاب بعقلہ بتایا اور المغلوب علی عقلہ سے سکران ای لشدۃ والامر دلیا والمراد من السکران ہہنا من لہ نہایۃ السکر بحیث لایعرف الرجل من المرأۃ ولا السماء من الارض۔ اس قسم کے سکران کی طلاق کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ کرخی وطحاوی واسحٰق ومزنی وعطاء وطاؤس وعثمان وجابر رضؓ وغیرہم کے نزدیک جو شافعی رحؒ کا ایک قول ہے کہ سکران کی طلاق واقع ہوگی لان صحۃ القصد بالعقل وہو زائل العقل۔ لیکن امام اعظم و مالک و ثوری و نخعی و اوزاعی و زہری وغیرہم کے نزدیک جو شافعی واحمد کا ایک قول ہے کہ سکران کی طلاق واقع ہوگی لان عقلہ قد زال بسبب ہو معصیۃ، فجعل کانہ باق حکمًا زجرًا لہ۔ واما المخطی فذہب الجمہور الی انہ یقع طلاقہ وعند الحنفیۃ اذا اراد الرجل ان یقول لامرأتہ شیئًا فسبق لسانہ فقال انت طالق یلزمہ۔ کما فی العینی ص۵۵۶ والہدایہ ص۳۳۸ والفتح والتعلیق ص۶۵

فی حدیث عائشۃ رضؓ طلاق الامۃ تطلیقتان۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ عبد کی زوجہ پر عبد کی طلاق واقع ہوگی نہ اس کے مولیٰ کی۔ لیکن عدد طلاق میں اختلاف ہے چنانچہ مالک و شافعی رح واحمد کے نزدیک عدد الطلاق معتبر بحال الرجال لہذا حرۃ تین طلاق دینے کا مالک ہوگا اس حر کی زوجہ حرۃ ہو یا امۃ۔ اور عبد صرف دو طلاق دینے کا مالک ہوگا اسکی زوجہ حرۃ ہو یا امۃ۔ کما روی عن ابن مسعود رضؓ الطلاق بالرجال والعدۃ بالنساء۔ رواہ الطبرانی موقوفًا علی ابن مسعود رضؓ۔ لیکن امام اعظم رحؒ و ثوری کے نزدیک عدد طلاق ایسا ہی عدت کے اندر عورتوں کا اعتبار ہے لہذا حرۃ عورتوں کی طلاق تین ہے اور اسکی عدت تین حیض ہے اس حرۃ کے زوج حر ہو یا عبد۔ اور امۃ کی طلاق وہ مدبرہ ہو یا مکاتبہ دو طلاق ہے اور اسکی عدت دو حیض اس امۃ کے زوج حر ہو یا عبد۔ لحدیث عائشہ رضؓ طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان۔ رواہ الترمذی وابوداؤد۔ قال الترمذی والعمل علیہ من اصحاب النبی وغیرہم بھی صحابہ وتابعین کا عمل صحت حدیث کیلئے کافی ہے۔ وفی الدار قطنی قال القاسم ادرکت علیہ المسلمون۔ وقال مالک رحؒ شہرۃ

بحث طلاق المعتوہ والمجنون والسکران والخطی ۱۲

بحث الاکراہ فی الطلاق معتبر بحال الرجال ۱۲ منہ عفا اللہ عنہ

شہرۃ الحدیث بالمدینۃ تغنی عن صحۃ سندہ۔ اب یہ اشکال نہ ہوگا کہ اس حدیث عائشہ رضہ میں مظاہر بن اسلم راوی ہے ولم یعرف لہ سوی ہذا الحدیث۔ یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ ان ابن عدی اخرج عنہ حدیثا آخر عن المقبری عن ابی ہریرۃ رضہ انہ کان یقرأ عشر آیات فی کل لیلۃ من آخر آل عمران ووثقہ ابن حبان وقال الحاکم ان مظاہر بن اسلم شیخ من اہل البصرۃ ومذہبنا ہو قول علی وابن مسعود رضہ۔ **الجواب**:۔ اس حدیث میں جو الطلاق بالرجال ہے مراد یہ ہے کہ ایقاع الطلاق رجال کے ذریعہ ہوگا یہ مطلب نہیں کہ عدد طلاق میں رجال کا اعتبار ہے کما زعموا۔ چنانچہ زمانہ جاہلیت میں یہ عادت تھی کہ جب کوئی عورت اپنے زوج کو ناگوار سمجھتی تو مکان بدل دیتی تھی۔ اور یہی طلاق شمار ہوتی اسی کو رد کرنے کیلئے فرمایا کہ الطلاق بالرجال۔ کما فی الہدایہ ص۳۳۹ وفتح القدیر ص۳۳ والبذل ص۶۲ والانوار ص۲۹۔

فحدیث نافع اختلعت من زوجہا بکل شئی لہا۔ زوج نے عورت کو جسقدر مہر دیا ہے اس سے زائد فدیہ دیکر خلع کرنا جائز ہونے نہ ہونے کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ مالکؒ وشافعی ولیث ونخعی وعکرمہ ومجاہد وابن عباسؓ وابن عمر کے نزدیک مہر کے اندازہ سے زائد فدیہ دیکر خلع کرنا جائز ہے بعموم قولہ تعالیٰ فان خفتم ان لا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ الآیۃ یہاں ما موصولہ عام ہے کہ قدر مہر سے زائد ہو یا نہ ہو اور احمد واسحٰق وسعید بن المسیب وعطاء وغیرہم کے نزدیک خلع میں فدیہ کے اندر قدر مہر سے زائد لینا جائز نہیں عن ابن عباسؓ فی قصۃ ثابت بن قیس ان جمیلۃ بنت ابی سلولؓ ما اعتب علی ثابت فی خلق ولا دین ولکنی اکرہ الکفر فی الاسلام فقال النبیؐ اترددین علیہ حدیقتہ قلت نعم وزیادۃ۔ فقال النبیؐ اما الزیادۃ فلا۔ اخرجہ الدارقطنی۔ اسمیں حدیقہ جو مہر تھا اس سے زائد کے متعلق حضورؐ نے انکار فرمایا لیکن حنفیہ کے نزدیک اگر نشوز ونافرمانی رجل کی جانب سے ہو تو خلع میں عورت سے کچھ لینا جائز نہیں۔ لقولہ تعالیٰ وان اردتم استبدال زوج مکان زوج وآتیتم احدہن قنطارا فلا تاخذوا منہ شیئا اتاخذونہ بہتانا وإثما مبینا۔ چنانچہ ابوبکر الرازیؒ نے کہا کہ اس آیت میں عورت سے کچھ لینے کو منع کیا ہے اذا کان النشوز من جانب الرجل۔ ولانہ اوحشہا بالاستبدال فلا یزید فی وحشتہا باخذ المال۔ اور اگر نشوز عورت کی جانب سے ہو تو جسقدر مہر دیا ہے اسی قدر لینا جائز ہے ولا یجوز الزیادۃ علیہ کما مر فی قصۃ امرأۃ ثابت بن قیس انہ ﷺ قال اما الزیادۃ فلا۔ وہاں نشوز عورت کی جانب سے تھا کما ہو ظاہر من الروایۃ السابقۃ۔ **الجواب** مالکؒ وشافعیؒ وغیرہم ... جو آیت لائے جواب یہ کہ اسمیں جسقدر مہر دیا اسی قدر فدیہ لینا مراد ہے ای فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ من الذی اعطا بالتقدم قولہ تعالیٰ ولا تاخذوا مما آتیتموہن شیئا الا ان یخافا ان لا یقیما حدود اللہ۔ الآیۃ۔ چونکہ ماسبق میں بھی مہر کا ذکر ہے اس لئے ما افتدت بہ سے قدر مہر مراد ہوگا کما یقرأ بہا الربیع بن انسؒ فیما افتدت بہ منہ۔ اور احمد وغیرہ نے جو نفی زیادۃ کیلئے امرأۃ ثابت بن قیس کے واقعہ لایا وہ مطلقاً نہیں بلکہ اس صورت پر محمول ہے کہ نشوز من جانب المرأۃ ہوا ہو کما یدل علیہ الروایۃ المذکورۃ۔ کما فی العینی ص۵۶۹ والتعلیق ص۶۳ والہدایہ ص۳۸۹ وفتح القدیر ص۲۱۳۔

باب المطلقۃ ثلاثا

فی حدیث عائشۃ رضہ حتی تذوق عسیلتہ:۔ یہ ذوق عسیلہ جماع سے کنایہ ہے چنانچہ لذۃ جماع کو لذۃ عسل کے ساتھ تشبیہ دی گئی چنانچہ اگر چہ حسن بصری رحؒ نے تمام فقہاء کے خلاف کرتے ہوئے انزال کی شرط بھی لگائی ہے کما قال ابن بطال شذ الحسن فی ہذا وخالف سائر الفقہاء لیکن جمہور ائمہ کرام کے نزدیک زوج اول کیلئے حلال ہونے کیلئے انزال کی شرط نہیں بلکہ نفس جماع یعنی تغیب حشفۃ الرجل فی فرج المرأۃ کافی ہے کما یدل علیہ روایۃ عائشۃ رضہ۔ انہ ﷺ قال العسیلۃ الجماع وقال ابو عبید العسیلۃ لذۃ الجماع۔ والعرب تسمی کل شئ تستلذہ عسلا۔ پھر سعید بن المسیب نے

بحث الاختلاف فی اشتراط الانزال والانعاء فتعلق طرف ۱۲ منہ

بحث الاختلاف فی اقتداء والمرأۃ فی الخلع وازید من قدر المہر ۱۲

کہا کہ زوج اوّل کے واسطے حلال ہونیکے لئے زوج ثانی کے ساتھ عقد ہوجانا کافی ہے جماع کی شرط نہیں بظاہر قولہ تعالےٰ فلا تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ کہ اسمیں تحلل للاول کیلئے صرف عقد نکاح کا ذکر کیا ہے لیکن جمہور امت کا اجماع ہے کہ تحلل للزوج الاول کیلئے جماع کی شرط ہے لحدیث امرأۃ رفاعۃ انہ قال ارید ان ترجعی الی رفاعۃ قالت نعم فقال لا حتی تذوقی عسیلتہ ویذوق عسیلتک متفق علیہ والمراد ہو الجماع کما مر۔ الجواب ایک جواب تو یہ ہے کہ اگرچہ آیت مطلق ہے کہ اسمیں جماع کی قید نہیں لیکن حدیث عُسیلہ جو حدیث مشہور ہے اس کیذریعہ جمہور وجوب جماع ثابت کرتے ہیں فانہ خبر مشہور یجوز بہ الزیادۃ علی النص کما قالہ العینی۔ بلکہ ابن حجرؒ نے کہا کہ شرط اگر مقتضیات لفظ سے ہو جیسا کہ یہاں جماع کی شرط لفظ نکاح کی مقتضیات میں سے ہے تو اس شرط کے ساتھ مشروط کرنے سے نسخ و زیادۃ لازم نہیں آتی۔ یا جواب یہ کہ حتی تنکح زوجا غیرہ میں لفظ نکاح سے وطی مراد ہے ویکون العقد مستفادا من لفظ الزوج۔ اب تو وطی کی شرط آیت ہی سے ثابت ہوتی ہے۔ غالباً سعید بن المسیب کو حدیث عُسیلہ نہ پہونچی ہوگی فاخذ بظاہر القرآن۔ اور علامہ عینی نے نقل کیا کہ سعید بن المسیب نے اس سے رجوع کیا ہے کما فی فتح الملہم ص۵۰۲ والبیضاوی ص۱۵۱ :۔

فی حدیث ابن مسعود رضہ لعن النبی ﷺ المحلل لہ ۔ صورت یہ ہے کہ ایک رجل اپنی زوجہ کو تین طلاق دینکے بعد دوسرا آدمی اس شرط پر اسکو نکاح کرے کہ بعد الجماع اسکو طلاق دے دیگا تاکہ وہ زوج اوّل کیلئے حلال ہوجائیگی مالکؒ واحمد واوزاعی نے کہا کہ اگر زوج ثانی نے تحلیل للزوج الاول کے قصد سے نکاح کیا ہو تو زوج اوّل کیلئے اس عورت کو حلال نہیں کرسکتا بل لا یحللہا الا نکاح رغبۃ فان قصد التحلیل لم یحللہا سواء علم الزوجان بذلک او لم یعلما۔ یہی امام اعظمؒ سے بھی ایک روایت ہے حیث قال انہ اذا نوی الثانی تحلیلہا للاول لم یحل لہ وہو قول ابی یوسف ومحمدؒ۔ لحدیث ابن مسعود رضہ انہ ﷺ لعن المحلل والمحلل لہ رواہ الدارمی۔ اور شافعی وابو ثورؒ نے کہا کہ اگر زوج ثانی کے ساتھ اس شرط پر نکاح ہو کہ انہ اذا یتزوجہا یحللہا ثم یطلقہا۔ تو اس صورت سے نکاح فاسد ہوگا ومن لم یشترط ذلک فہو عقد صحیح۔ چنانچہ یہ بھی امام اعظم کی ایک روایت ہے اور امام اعظم کی روایت ثالث یہ ہے کہ انہ ان شرط علی الزوج الثانی فی نفس العقد انہ اذا یزوجہا یحللہا للاول فانہ نکاح صحیح ویبطل الشرط ولو ان بعد فان طلقہا حلت للاول کما روی ابو حفص العکبری فی کتابہ عن ابن سیرین قال قدم رجل مکۃ وعلیہ ازار من بین یدیہ رقعۃ ومن خلفہ رقعۃ فسأل عمر رضہ فلم یعطہ شیئا فبینا ہو کذلک اذ طلق رجل من قریش امرأتہ فقال الرجل لہا ہل لک ان تعطین ذا الرقعتین شیئا ویحلک لی قالت نعم فاخبرہا ذلک فتزوجہا علی شرط التحلیل فدخل بہا وفی آخر الحدیث فدخل عمر رضہ علیہ فقال لہ اطلقہا امرأتک قال لا۔ وفی روایۃ ابن جریر وامضی عمر رضہ نکاحہ فہذا مریح فی صحۃ نکاح التحلیل وانعقادہ عند عمر رضہ۔ بال چونکہ حدیث ابن مسعود رضہ میں محلل ومحلل لہ پر لعنت کا ذکر ہے۔ اس لئے ہدایہ ودر مختار وغیرہ میں ہے کہ نکاح المشروط بہ التحلیل مکروہ تحریمی ہے۔ اب زوج ثانی کیلئے اس شرط مذکور پر نکاح کرنا اگرچہ مکروہ تحریمی ہے کما یقال تزوجتک علی ان اطلقک۔ لیکن صحت نکاح وبطلان شرط کی بنا پر وہ عورت زوج اوّل کیلئے حلال ہوگی۔ لان النکاح لا یبطل بالشروط الفاسدۃ بل یبطل الشرط ویصح النکاح۔ ثم قال فی الدر المختار اما اذا اضمرا ذلک الشرط لا یکرہ وکان الرجل ماجورا لقصد الاصلاح۔ **الجواب** اس حدیث ابن مسعود رضہ میں جو زوج ثانی کو محلل بتایا یہ صحت نکاح پر دال ہے لان المحلل ہو المثبت للحل فلو کان النکاح فاسدا لما سماہ محللا۔ وتفصیل ذلک فی فتح الملہم ص۵۰۲ وقال شیخ الاسلام صاحب فتح الملہم اعلم ان المراد بالمحلل فی احادیث اللعن ہو قاصد التحلیل وناویہ دون الشارط فقط ولا اقل من ان یکون نکاح التحلیل مکروہا تحریما وبذا ہو محل حدیث ابن مسعود رضہ وغیرہ ثم اللعن لغۃ الطرد وشرعا فی حق الکفار الابعاد من رحمۃ اللہ وفی حق المؤمنین الاسقاط عن درجۃ الابرار کما فی فتح الملہم ص۵۰۲ ص۵۰۳ والتعلیق ص۶۹ ۔ **فی حدیث سلیمان رضہ یوقف المولی** ۔ جس کردہ شود ایلاء کنندہ تا آنکہ رجوع کند

بحث لعن النبی ﷺ المحلل والمحلل لہ مع ذکر الاختلاف فی ۱۲

رجوع کند بزن و وطی کند یا طلاق دہد۔ ایلاء لغۃ میں بمعنی حلف کے ہے و فی الشرع عبارۃ عن منع النفس عن قربان المنکوحۃ اربعۃ اشہر فصاعدا ممتنعا موکدا بالیمین۔ اگرچہ اہل ظاہر و قتادہ و حماد و نخعی وغیرہم کے نزدیک تحقق الایلاء فی قلیل المدۃ و کثیر بالاطلاق قولہ تعالیٰ للذین یؤلون من نسائہم تربص اربعۃ اشہر فانہ لم یقید الایلاء بکونہ علی اربعۃ اشہر فصاعدا بل خص بالاربعۃ مدۃ التربص ای الانتظار۔ وکان ابو حنیفۃ رح یقول بہ اولا ثم رجع۔ چنانچہ ائمہ اربعہ و اکثر علماء کے نزدیک لایکون الایلاء فی اقل من اربعۃ اشہر۔ لقول ابن عباس رض لا ایلاء فیما دون اربعۃ اشہر۔ رواہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ۔ واخرج البیہقی عنہ قال کان ایلاء الجاہلیۃ السنۃ والسنتین واکثر من ذلک فوقت اللہ تعالیٰ اربعۃ اشہر فان کان اقل من اربعۃ اشہر فلیس بایلاء۔ اب ابن عباس رض کا یہ قول مقدرات کے بارے میں ہے جسمیں رای کے دخل نہیں ہوتا۔ فکان ہذا القول مسموعا ولم یرد عن احد خلافہ فیجعل تفسیرا للنص لا تقییدا۔ اب گویا کہ اصلی عبارت یوں ہے کہ للذین یؤلون من نسائہم اربعۃ اشہر تربص اربعۃ اشہر و ترک الاول بدلالۃ الثانی فکان من باب الاکتفاء۔ اب اس آیت کا جواب بھی ہوگیا کما فی فتح القدیر ص ۱۸۹ ج ۳ والعنایہ ص والعینی ص ۵۸۳ ج ۴ وحاشیۃ البیضاوی ص ۱۴۸۔

ف۵ پھر حکم ایلاء کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ اگر رجل نے عورت کو کہا کہ واللہ لا اقربک او قال واللہ لا اقربک اربعۃ اشہر تو اس سے ایلاء ہوجائے گا۔ اب اگر اس نے اربعۃ اشہر کے اندر اندر وطی کیا ہے تو یمین میں حانث ہوکر اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ لان الکفارۃ موجب الحنث وسقط الایلاء لان الیمین ترتفع الحنث۔ اور اگر اس رجل نے رجوع یعنی وطی نہیں کیا یہاں تک کہ اربعۃ اشہر کی مدت گذر گئی ہو تو مالک و شافعی و احمد وغیرہم کے نزدیک نفس مضی المدۃ سے طلاق واقع ہوگی بلکہ ایلاء کرنے والا کو بعد مضی المدۃ کہا جائے گا کہ وہ عورت کیطرف رجوع کرے یا اسکو طلاق دیدے اگر اس نے نہ رجوع کیا نہ طلاق دیا تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کرادیگا فکان التفریق تطلیقۃ بائنۃ۔ کما فی العنایہ ص ۱۸۲ ج ۳۔ لان الزوج مانع حقہا فی الجماع فینوب القاضی منابہ فی التسریح والتطلیق۔ کما فی مقطوع الذکر والعنین۔ یقوم القاضی مقامہما فی التفریق ووجہ القیاس دفع الضرر عن المرأۃ عند فوت الامساک بمعروف۔ اور اگر اس نے طلاق دیا ہو تو شافعی و احمد وغیرہما کے نزدیک طلاق رجعی ہوگی۔ لیکن امام اعظم رح و احناف و ابن سیرین و قاسم و قتادہ و شریح وغیرہم کے نزدیک نفس مضی المدۃ کے ذریعہ ایک طلاق بائنہ واقع ہوجاویگی لان الزوج ظلمہا بمنع حقہا وہو الوطی فی المدۃ فجازاہ الشرع بزوال نعمۃ النکاح عند مضی ہذہ المدۃ وہو المنقول عن عثمان و علی و العبادلۃ الثلاثۃ وہم عند الفقہاء ابن مسعود و ابن عمر و ابن عباس وکفی بہم قدوۃ۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو کہا کہ تفریق قاضی کیذریعہ بائنہ ہوگا جواب یہ کہ ایلاء کے معاملہ تو قاضی کے پاس نہیں ہے فلا یکون التفریق من القاضی بل بمضی المدۃ بخلاف اللعان فانہ یکون من اولہ الی اٰخرہ بحضر القاضی فیکون التفریق ایضا من القاضی کما فی العرف ص ۲۶۲ والعینی ص ۵۸۳ ج ۴ والتعلیق ص ۲۰۰ والہدایہ ص ۳۸۱ ج ۲ والاشتہ ص ۱۹۷ ج ۳۔

ف۶ اور جس عورت کے ساتھ ایلاء کیا گیا اگر اربعۃ اشہر کے اندر تین حیض ہوگیا تو اسکو طلاق دینے کے بعد جابر بن زید کے نزدیک اس عورت پر عدت گذارنے کی ضرورت نہیں کما روی عن ابن عباس نحوہ وکان الشافعی یقول بہ فی القدیم ثم رجع لیکن ابن عبد البر نے کہا کہ تمام فقہاء کا اسپر اجماع ہے کہ بعد الطلاق وہ عورت دوسری مطلقہ عورت کیطرح تین حیض عدت گذاریگی کیونکہ بعد الطلاق وہ بھی مطلقہ ہوگئی ہے کما فی العینی ص ۵۸۴ ج ۴۔ اور اگر ایلاء کرنے والا اپنے عورت کے مرض کیوجہ سے جماع پر قادر نہ ہو یا عورت ایسی صغیرہ ہے یا بعد مسافۃ پر ہے کہ لا یقدر ان یصل الیہا فی مدۃ الایلاء یا اس قسم کی اور کسی عذر کی بنا پر جماع کرنے سے عاجز ہو تو اس کے فی ای رجوع کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ شافعی رح و احمد رح و طحاوی کے نزدیک فی یعنی رجوع بالقول معتبر نہیں بالکہ جماع کے بغیر رجوع نہیں ہوگا۔ کیونکہ فی حکم کو لازم کرتا ہے وجوب الکفارۃ و انتفاء الفرقت

پھر فی بالسان ملحد الحکمین یعنی کفارہ کے اندر معتبر نہیں یعنی اس سے کفارہ ثابت نہ ہوگا لہذا استغفار فرقہ بھی ثابت نہ ہوگا لیکن حنفیہ کے نزدیک بوقت عجز فی بالسان کافی ہے بان یقول فئت الیہا فی مدۃ الایلاء فان قال ذلک سقط الایلاء۔ لقولہ تعالیٰ فان فاءُوا۔ یہ قول فی صرف جماع کے ساتھ ہونیکو تعیین نہیں کرتا لان معناہ فان رجعوا عن عزمہم علی ذلک الظلم وذلک الرجوع یحصل بارضائہا بالجماع و بارضائہا بالقول و وعد الجماع کما انہ مشاہد۔ والحق ان مذہب الشافعی و مالک واحمد کقول الحنفیۃ۔ لہذا اب تو کوئی اختلاف بھی نہ رہا۔ کمافی فتح القدیر ص۱۹۶ ج۳ والہدایہ ص۳۸۳ ج۲ والعینی ص۵۸۲ ج۴

فی حدیث ابی سلمۃ رضی جعل امرأتہ علیہ کظہر امہ۔ الظہار بکسر الظاء وہو فی اللغۃ قول الرجل لامرأتہ انت علی کظہر امی سمی انما خص الظہر بذلک لان محل الرکوب غالبا ولذا لک سمی المرکوب ظہرا فشبہت الزوجۃ بذلک لانہ مرکوب الرجل۔ قیل الظہر ہہنا مجاز عن البطن لانہ انما یرکب البطن فکظہر امی بعلاقۃ المجاورۃ و فی اصطلاح الفقہاء الظہار تشبیہ الزوجۃ او جزء منہا شائعا او جزء معبرا بہ عن الکل بما لا یحل النظر الیہ من المحرمۃ علی التابید ولو برضاع او مصاہرۃ یعنی اپنی زوجہ یا اس کے کسی جزء شائع یا جزء معبر بہ عن الکل کو نسب بارضاع یا مصاہرہ کی بنا پر جو عورتیں علی التابید حرام ہیں ان کے کسی ایسے عضو کے ساتھ تشبیہ دینا جس پر نظر کرنا جائز نہیں وہ عضو ظہر ہو یا ایسے کوئی عضو ہو کہ لا یحل النظر الیہ و وجہ التخصیص قد مر و کان اہل الجاہلیۃ یطلقون بثلاث۔ الظہار والایلاء والطلاق فاقر اللہ الطلاق طلاقا وحکم فی الایلاء والظہار بما بین فی القرآن۔ اور جن الفاظ کے ذریعہ ظہار ہوتا ہے وہ دو قسم پر ہے صریح نحو انت علی کظہر امی تو اس سے ظہار ہوگا اور کنایہ نحو ان یقول انت علی کامی ومثل امی اسمیں نیت کا اعتبار ہے فان قال اردت الکرامۃ فہو کما قال لان التکریم بالتشبیہ فاش فی الکلام وان قال اردت الظہار فہو ظہار لانہ تشبیہ بجمیع الام وفیہ تشبیہ بالعضو لکنہ لیس بصریح فیفتقر الی النیۃ وان قال اردت الطلاق فہو طلاق بائن لانہ تشبیہ بالام فی الحرمۃ وان لم یکن لہ نیۃ فلیس بشیء عند الشیخین لاحتمال الحمل علی الکرامۃ وقال محمد یکون ظہارا لان التشبیہ بعضو منہا لما کان ظہارا فالتشبیہ بجمیعہا اولی۔ پھر ظہار میں اگر ام کو تعیین نہیں کیا اسمیں اختلاف ہے۔ چنانچہ شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ ظہار ام کیساتھ خاص ہے کما ورد فی القرآن ماہن امہاتہم۔ اور اہل ظاہر و شعبی کے نزدیک جو شافعی کا ایک قول ہے کہ ظہار ام وجدہ کے ساتھ خاص ہے وقال مالک من ظاہر بذات محرم او باجنبیۃ فہو کلہ ظہار اور امام اعظم و عطاء و حسن بصری وغیرہم کے نزدیک جو شافعی کا ایک قول ہے کہ لا یکون الظہار الا بالتشبیہ بذات محرم فاذا ظاہر بغیر ذات محرم فلیس بظہار کما فی العینی پھر مالک و ثوری و اوزاعی کے نزدیک اپنی امۃ سے بھی ظہار ہوتا ہے لیکن احناف و شافعی و احمد کے نزدیک امۃ موطوءہ ہو یا غیر موطوءہ اس سے ظہار نہیں ہوتا کما ہو قول کثیر من الصحابۃ والتابعین لقولہ تعالیٰ والذین یظاہرون من نسائہم۔ والامۃ لیست من نسائنا۔ کمافی فتح القدیر ص۲۳۲ ج۳ والعینی ص۵۹۱ ج۴ والہدایہ ص۳۹۱ ج۲ والبذل ص۸۰ ج۱۰۔

اعتق رقبۃ۔ ظہار کا کفارہ عتق رقبہ ہے فان لم یجد و عجز عنہ صام شہرین متتابعین لیس فیہما شہر رمضان والایام المنہیۃ۔ وہی یوما العیدین وایام التشریق فان لم یستطع الصوم فاطعام ستین مسکینا لقولہ تعالیٰ والذین یظاہرون من نسائہم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا، فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا الآیۃ۔ یفید الکفارۃ علی ہذا الترتیب۔ اس تین قسم کے کفارہ میں سے ہر ایک قبل الجماع ہونا چاہئے چنانچہ اعتاق وصوم کے بارے میں تو خود آیت میں ہے کہ من قبل ان یتماسا اسی طرح اطعام بھی قبل المس ہونا چاہئے لان الکفارۃ فی الظہار عزیمۃ فلابد من تقدیمہا علی الوطئ یکون الوطئ حلالا اب اگر خلال شہرین میں رات کے اندر عمداً یا ذنی کے اندر ناسیاً جماع کرلیا ہو تو ابو یوسف کے نزدیک استیناف صوم کی ضرورت نہیں لان بناء الجماع لا یمنع

لایمنع التتابع فی الصوم بہذا الجماع ۔ لیکن امام اعظم و محمدؒ کے نزدیک استیناف صوم کی ضرورت ہے لان الشرط فی الصوم ان یکون قبل المسیس وان یکون خالیا عنہ ضرورۃ بالنص وہذا الشرط یتعدم بالجماع فیستانف ۔ وان جامع الیتی ظاہر منہا خلال الاطعام لم یستانف لانہ تعالیٰ ما شرط فی الاطعام ان یکون قبل التماس ۔ الا انہ یمنع من الجماع قبل الطعام ۔ والتفصیل فی الہدایہ ص۹۲ :۔ پھر عتق رقبہ کے متعلق مالکؒ و شافعی و احمد نے کہا کہ کفارۂ ظہار میں عبد کافر دینا جائز نہیں لان الکفارۃ حق اللہ تعالیٰ فلا یجوز صرف ہذا الحق الی عدو اللہ تعالیٰ ۔ لیکن امام اعظم کے نزدیک کفارۂ ظہار میں رقبہ کافر ہو یا مسلمان مذکر ہو یا مؤنث صغیر ہو یا کبیر جسکو بھی آزاد کرے کافی ہوگا لاطلاق قولہ تعالیٰ فتحریر رقبۃ الآیۃ ۔ لان اسم الرقبۃ یطلق علی ہؤلاء کلہم اذ ہی عبارۃ عن الذات المرقوق المملوک من کل وجہ ان ...کو جواب دیا جائیگا کہ آیت کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں اور اگرچہ ابن حزم نے کہا کہ رقبۂ سالمہ و معیبہ دونوں کافی ہیں لیکن امام اعظمؒ و مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک رقبۂ معیبہ کافی نہیں ۔ وقال ابو حنیفۃؒ المجنون لا یصح ۔ والتفصیل فی الہدایہ ص۲۹۲ والعینی ص۵۹۱ :۔

فی حدیث عکرمہؓ وامرہ لا یقربہا حتی یکفر ۔ قال الشوکانی فیہ دلیل علی انہ یحرم علی الزوج الوطی قبل التکفیر کما علیہ الاجماع ۔ اور قبل التکفیر وطی کرنے پر اگرچہ حسن و ابراہیم نے تین کفارہ واجب کہا ۔ لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک ایک ہی کفارہ واجب ہے اور اگر متعدد دفعہ ظہار کیا ہو تو طاؤس و عطاء و شعبی کے نزدیک ایک کفارہ ہے ۔ وقال الحسن اذا ظاہر مرارا فان کان مجالس شتی فکفارۃ واحدۃ ما لم یکفر ۔ وہو قول الزہری و قول مالک ۔ و قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ ان کرر الظہار فی مجلس واحد ونوی التکرار فکفارۃ واحدۃ وان لم یکن لہ نیۃ فلکل ظہار کفارۃ سواء کان ذلک فی مجالس او مجلس واحد کما فی العینی ص۵۹۲ ۔ پھر کفارہ دینے کے قبل دواعی وطی کا لمس والتقبیل وغیرہ کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ بذل المجہود ص۸۵ میں ہے کہ ثوری کے نزدیک جو شافعی کا ایک قول ہے کہ قبل التکفیر دواعی وطی جائز ہے ۔ کیونکہ آیت میں جو من قبل ان یتماسا ہے اس سے وطی مراد ہے تو صرف وطی حرام ہوگا ۔ نہ دواعی ۔ لیکن حنفیہ و جمہور کے نزدیک وطی کیطرح دواعی وطی بھی حرام ہے بقولہ تعالیٰ من قبل ان یتماسا الآیۃ ۔ وہو یصدق علی الوطی و مقدماتہ ۔ جواب یہ کہ لفظ مس مس بالید کے اندر حقیقۃ ہے اگر کوئی مانع نہو تو معنی حقیقی مراد لے کر ہر قسم کے دواعی ممنوع ہو جاوے گا ۔ یہاں بھی کوئی مانع نہیں ۔ کما فی بحث المانع فی قولہ تعالیٰ اولامستم النساء الآیۃ ۔ ان مباحث مذکورہ کی تفصیل اگرچہ عینی ص۵۹۲ والبذل ص۴۸ وفتح القدیر ص۲۳۶ والہدایہ ص۲۸۹ وغیرہ میں اس تنظیم الاشتات کے طرز پر نہیں ہے تاہم مالا یدرک کلہ لا یترک کلہ" کے طور پر یہ مباحث لائے گئے ۔ ↓

باب فی حدیث معاویۃ بن الحکم فقالت فی السماء ۔ قاضی عیاض نے کہا کہ یہاں سوال عن مکان کرنا مراد نہیں کیونکہ جیسا کہ حق تعالیٰ زمانہ سے منزہ ہیں ایسا ہی مکان سے بھی منزہ ہیں ۔ اب حضورؐ نے این اللہ کر کے سوال کیا اس سے یہ معلوم کرنا مراد تھا کہ امۃ موحدہ ہے یا مشرکہ ۔ چنانچہ جب اس امۃ نے فی السماء کر کے جواب دیا معلوم ہوا کہ وہ موحدہ ہے کیونکہ اس جواب سے اصنام کی نفی کرنا مقصد ہے یہ مطلب نہیں کہ حق تعالیٰ کیلئے آسمان محل اور مکان ہے بلکہ مراد یہ تھا کہ عبودیت کے مستحق وہ خداوند کریم ہے کہ جو آسمان سے زمین تک کی معاملات کی تدبیر کرتا ہے لا الالہۃ الارضیۃ التی یعبدہا المشرکون الوہمیۃ بل ہو اللہ الذی فی السماء الہ وفی الارض الہ ۔ وہو منزہ عن سمات الحدوث ۔ وہذا ہو المطابق لقولہ تعالیٰ لیس کمثلہ شیء ۔ وہو السمیع البصیر ۔ اور یہ تنزیہ ہمہ صرف وعلم باینچہ واجب است اعتقاد بدانست از صفات حق تعالیٰ وگاہے انکار کردہ میشود بایں قدر در امثال ایں مقام ۔ کما فی الاشعۃ ص۱۷۰ والتعلیق ص۲۰۳ ۔

باب اللعان :۔ لفظ لعان و ملاعنہ دونوں لاعن یلاعن کے

نوٹ: تعدد الکفارۃ مع ذکر الاختلاف فی دواعی الوطی قبل اداء الکفارۃ ۱۲

بقیہ ترجمہ کلمات فی السماء

مصدر ہے جو بمعنی الطرد والابعاد سے مشتق ہے لبعد ہما عن الرحمۃ او لبعد کل منہما عن الآخر ولا یجتمعان ابدًا۔ شافعیؒ نے کہا کہ جو مالک واحمد کا قول بھی ہے کہ اللعان ایمان موکدات بلفظ الشہادۃ۔ چونکہ حضرات مذکورین کے نزدیک لعان دراصل ایمان ہیں نہ کہ شہادت، اس لئے لعان میں اہلیت یمین کی شرط ہے نہ اہلیت شہادت کی فیجری اللعان بین المسلم وامرأۃ الکافرۃ وبین الکافر والکافرۃ وبین العبد وامرأتہ۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک لعان کی تعریف یہ ہے کہ انہ شہادات مؤکدات بالایمان مقرونۃ باللعن قائمۃ مقام حد القذف فی حقہ ومقام حد الزنا فی حقہا۔ اب لعان کا صل و رکن جو شہادت ہے اسکی دلیل قولہ تعالیٰ والذین یرمون ازواجہم ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم فشہادۃ احدہم اربع شہادات باللہ الآیۃ:۔ یہاں حق تعالیٰ نے لعان شہادت ہی کو قرار دیکر اسکو یمین ولعن کیساتھ مقارن کیا فرکن اللعان ہو الشہادۃ المؤکدۃ بالیمین۔ فیشترط فی اللعان اہلیۃ الشہادۃ فلا یجری الا بین المسلمین الحرین العاقلین البالغین غیر محدودین فی القذف۔ کما فی العینی ص۶۰۰ ج۴ والہدایہ ص۳۹۶ ج۲ والتعلیق ص۷۳ ج۳ والبذل ص۹۳ ج۳ والانوار ص۵۳ ج۲:۔

وصورۃ اللعان ان یبتدئ القاضی بالزوج فیشہد اربع مرات یقول فی کل مرۃ اشہد باللہ انی لمن الصادقین فیما رمیتہا بہ من الزنا ویقول فی الخامسۃ لعنۃ اللہ علیہ ان کان من الکاذبین فیما رماہا بہ من الزنا ویشیر الیہا فی جمیع ذلک ثم تشہد المرأۃ اربع مرات تقول فی کل مرۃ اشہد باللہ انہ لمن الکاذبین فیما رمانی بہ من الزنا وتقول فی الخامسۃ غضب اللہ علیہا ان کان من الصادقین فیما رمانی بہ من الزنا کما فی الہدایہ ص۳۹۸ ج۲ واللعان صحیح ومشروع بالاجماع۔ کما فی العینی ص۶۱۳ ج۴۔ فحدیث سہل بن سعد رضؓ ان امسکہا فطلقہا ثلاثا۔ قولہ ان امسکتہا ای فی نکاحی وہو کلام مستقل۔ قولہ فطلقہا ثلاثا کلام مبتدا منقطع عما قبلہ تصدیقا لقولہ فی انہ لا یمسکہا۔ بدائع وغیرہ میں ہے کہ مالک وشافعی وزفرؒ کے نزدیک نفس لعان کیوجہ سے زوج وزوجہ کے درمیان فرقۃ واقع ہوگی کما روی عبد الرزاق فی مصنفہ عن عمرؓ وابن مسعودؓ المتلاعنان لا یجتمعان ابدًا۔ اگر لعان کے بعد نکاح باقی رہے تو اجتماع لازم آویگا جو نص کے خلاف ہے، اس لئے نفس لعان کیذریعہ فرقۃ ہوجاویگی۔ لیکن عند الشافعی تقع الفرقۃ بلعان الزوج قبل لعان المرأۃ۔ لان الفرقۃ امر یختص بالزوج فلا یقف وقوعہا علی فعل المرأۃ کالطلاق۔ وعند زفرؒ تقع الفرقۃ بعد لعانہا لقولہ المتلاعنان لا یجتمعان۔ فعدم الاجتماع ای الفرقۃ تکون بعد لعانہما۔ لیکن امام اعظمؒ وصاحبین و ثوری کے نزدیک جبتک زوج وزوجہ حالت لعان پر ہو تفریق تو واجب ہے لیکن تفریق القاضی کے بغیر فرقۃ واقع نہوگی بلکہ فرقۃ کیلئے تفریق حاکم کی ضرورت ہے چنانچہ اگر حاکم نے تفریق نہیں کی تو زوج کیلئے جائز ہے کہ طلاق دیوے کما فی حدیث سہل بن سعدؓ قال ذلک الملاعن ای عویمر کذبت علیہا یا رسول اللہ ان امسکتہا فطلقہا ثلاثا متفق علیہ اگر نفس لعان کیذریعہ طلاق ہوجاتی وحضورؐ اسکی طلاق پر انکار کرتے جب انکار نہیں کیا معلوم ہوا کہ نفس لعان کے ذریعہ فرقۃ نہیں ہوتی ہے۔ وعن ابن عمرؓ ان رجلا لاعن امرأتہ علی عہد النبیؐ ففرق النبی علیہ بینہما والحق الولد بامہ متفق علیہ وعن ابن عباسؓ ان النبی علیہ السلام لاعن بین عاصم بن عدی وبین امرأتہ فرق بینہما۔ رواہ ابو داؤد۔ اس قسم کی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس لعان کیذریعہ فرقت نہیں ہوتی ہے ورنہ حضورؐ خود تفریق نہ کراتے۔ الجواب انہوں نے جو حدیث ذکر کیا ہے وہ عمرؓ وابن مسعودؓ پر موقوف ہے لہذا صحیحین کی حدیث مرفوع کے مقابلہ میں حجۃ نہیں کما فی العنایۃ ص۲۵۵ ج۴ والعینی ص۶۰۶ ج۴ والبذل ص۹۴ ج۳ والانوار ص۵۳ ج۲ وعن احمد نہنار وایتان کما فی العینی۔

۶ پھر لعان میں قاضی کے تفریق کرانے کے بعد جو فرقۃ ہوتی ہے اسمیں اختلاف ہے چنانچہ ابو یوسف وزفر وحسن بن زیاد کے نزدیک بعد تفریق القاضی جو فرقت ہوتی ہے وہ فرقت بغیر طلاق کے ہے اور یہی فرقت حرمت رضاع وحرمت مصاہرۃ

بحث اللعان بفصلہ واصطلاحہ ذکر مصدرہ ثم

بحث اختلافہ فی وقوع الفرقۃ بنفس اللعان او

کیطرح حرمت مؤبدہ کو واجب کرتی ہے لحدیث المتلاعنان لایجتمعان ابدًا۔ لیکن امام اعظم و محمدؒ کے نزدیک فرقت فی اللعان فرقت بالطلاق البائن ہے فیزول ملک النکاح وتثبت حرمت الاجتماع والتزوج مادامًا علی حالۃ اللعان۔ اب اگر بنے نفس کی تکذیب کی بنا پر اس پر حد لگایا گیا عورت اپنے نفس کی تکذیب کی ہو بان صدقتہ جاز النکاح بینہما و یجتمعان۔ کیونکہ قاضی نے جب زوجہ کی قائم مقام ہو کر تفریق کرایا بہذا طلاق دینے میں قاضی زوج کے قائم مقام ہوا۔ اس لئے فعل قاضی زوج کیطرف منسوب ہوگا تو گویا کہ زوج کی جانب سے فرقت واقع ہوئی و کل فرقۃ تکون من الزوج تکون طلاقًا کما فی العنین کہ اسمیں بھی قاضی عنین کو ایک سال تک مہلت دینے کے بعد بھی اگر وطی نہو سکے اور عورت فرقت کا مطالبہ کرتی ہو تو قاضی زوج کے قائم مقام ہو کر تفریق کرادے گا یعنی طلاق دیوے گا۔ اور فرقۃ بالطلاق کیذریعہ ایسی حرمت مؤبدہ نہیں ہوتی کہ اجتماع نہو سکے بلکہ دفع ظلم کیلئے طلاق بائنہ ہوگی ویحل لہ ان یتزوجہا لانہ بعد الحد لم یبق اہل اللعان۔ **الجواب** اس حدیث میں جو لایجتمعان فرمایا مراد یہ کہ جبتک وہ دونوں حالت ملاعنہ پر ہوا سوقت کے متعلق لایجتمعان فرمایا گیا چنانچہ اسی حالت میں ان دونوں کو متلاعنین کہنا حقیقۃ ہوگا اس معنی حقیقی کی بنا پر بحالت لعان تو اجتماع نہیں ہو سکیگا لیکن اپنے کو تکذیب کرنے کے بعد اجتماع ہو سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں حالت لعان باقی نہیں رہتی۔ کما فی العنایہ ص۲۹۵ والبذل ص۹۲ والانوار ص۵۳ والہدایہ ص۲۹۵۔ واضح ہو کہ آیت لعان کے نزول کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ سہل بن سعدؓ کی روایت میں ہے کہ وہ آیت عویمر العجلانی کے متعلق نازل ہوئی کما فی روایتہ قد انزل فیک و فی صاحبتک۔ لیکن ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ وہ آیت ہلال بن امیہ کے بارے میں نازل ہوئی وہو اکثر واصح۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس طرح تطبیق دیا کہ اولًا ہلال نے اس کے متعلق سوال کیا تھا۔ پھر عویمر العجلانی نے سوال کیا فنزلت فی شانہما معًا۔ کما فی انوار المحمود ص۹۲

وعندہ فہو بما استحللت من فرجہا۔ یعنی اگر تو صادق ہستی و صحیح گفتۂ بر آں زن بر تو گناہی نیست ولیکن آں مال رفت در بدل وطی بآں زن و اگر دروغ گفتۂ بروی پس رجوع در مہر دور تر ست سر ترا ازاں زن۔ چنانچہ ملاعن نے اگر عورت کے ساتھ دخول و وطی کیا ہے تو بالاجماع مہر واپس نہیں لے سکتا۔ لیکن اگر دخول نہوا ہو تو اسمیں اختلاف ہے چنانچہ اگرچہ ابو الزناد و حکم و حماد کے نزدیک اس عورت کو جمیع مہر ملیگا۔ و قال الزہری لاشیٔ لہا اصلًا۔ لیکن امام اعظم و مالکؒ و شافعی کے نزدیک اس عورت کو نصف مہر ملیگا جیسا کہ دوسری مطلقات کو قبل الدخول نصف مہر ملتا ہے و روایات از احمد مختلف است۔ کما فی الاشعۃ ص۱۷۳ والعینی ص۶۱۰ والتعلیق ص۵۰۰:۔

فحدیث عائشۃ رضؓ الولد للفراش وللعاہر الحجر۔ یعنی ولد مر فراش راست یعنی مرکسے راست کہ آں زن فراش اوست۔ وفی التعلیق الولد یتبع الام اذا کان الوطی علی وجہ الزنا وہو المراد ہہنا۔ اور زانی کیلئے پتھر ہے یعنی وہ اگر محصن ہو تو رجم مارا جاوے گا اور اگر غیر محصن ہو تو حد لگایا جائے گی یا میراث اور نسب سے محروم ہونا مراد ہے والحجر علی ہذا التاویل کنایۃ عن الحرمان علامہ عینی رح نے طحاوی سے نقل کیا کہ ایک قوم یعنی شعبی و محمد بن ابی ذئب وغیرہما کے نزدیک رجل اگر ولد امرأۃ کی نفی کیا ہو تو اس سے انتفاء نہیں ہوگا اور لعان بھی جاری نہوگا لحدیث عائشۃ رضؓ انہ قال الولد للفراش وللعاہر الحجر متفق علیہ حیث قالوا الفراش یوجب حق الولد فی اثبات نسبہ من الزوج والمرأۃ فلیس لہا اخراجہ منہ باللعان ولا غیرہ۔ لیکن جمہور فقہاء و ائمہ اربعہ و اصحابہم کے نزدیک اذا نفی الرجل ولد امرأتہ یلاعن وینتفی نسبہ منہ ویلزم امہ۔ اب رجل ولد امرأۃ کی نفی کرنے سے وجوب لعان کی وجہ یہ ہے کہ رجل ای زوج نے جب ولد امرأۃ کی نفی کیا تو وہ اپنی زوجہ پر قاذف یعنی تہمت لگانے والا ہوا۔ اور جو زوج اپنی زوجہ پر تہمت لگاتا ہو وہاں لعان جاری ہوتا ہے کما فی حدیث ابن عباس رضؓ ان ہلال ابن امیہ قذف امرأتہ فنزلت آیۃ اللعان

والذین یرمون ازواجہم ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم فشہادۃ احدہم اربع شہادات باللہ انہ لمن الصادقین الآیہ رواہ البخاری وفی حدیث ابن عمر رض والحق الولد بالمرأۃ متفق علیہ ۔ فلذا قال الجمہور وینتفی نسبہ منہ ویلزم امہ ۔ پھر اسمیں دوسرا اختلاف یہ ہے کہ اگر نفی ولد کے قذف ولادت کے وقت یا اس کے دو ایک دن بعد ہو تو یہ صحیح ہے اور اگر دو ایک دن میں تو نفی ولد نہیں کیا لیکن اس کے بعد کیا ہے تو اس سے نسب منتفی نہیں ہوگا ولم یعین ابو حنیفۃ رح لذلک وقتا وروی عنہ انہ وقت لذلک سبعۃ ایام ۔ وابو یوسف ومحمد وقتاہ باکثر النفاس وہو اربعون یوما والشافعی اعتبر الفور فقال ان نفاہ علی الفور انتفی والا لا ۔

الجواب انہوں نے جو الولد للفراش وللعاہر الحجر کی حدیث لائے جواب یہ کہ وہ حدیث وجوب لعان بنفی الولد کی نفی نہیں کرتی ہے ۔ وہو لا یعارض الحدیث التی تدل علی اللعان کما فی العینی ص ۶۱۳ ج ۹ والہدایہ ص ۳۹۷ ج ۲ والتعلیق ص ۷۹ ج ۲ ہاں رجل ولد کے رنگ کو اپنے رنگ کے خلاف دیکھکر محض اس بنا پر اپنے ولد ہونے کی نفی کرنا جمہور ائمہ کے نزدیک جائز نہیں ۔ کما فی حدیث ابی ہریرۃ رض ان اعرابیا اراد نفی الولد عنہ بمجرد کونہ مخالفا فی اللون فلم یرخص لہ النبی علیہ السلام فی الانتفاء منہ ۔ وقال لعل ہذا عرق نزعہ متفق علیہ ۔ یعنی اس کے اصول بعیدہ میں کوئی اس سیاہ رنگ کا تھا اس لئے یہ ولد اس کے مشابہ ہوا ہو ۔ وعند الشافعیہ ان لم ینضم الی المخالفۃ فی اللون قرینۃ زنا لم یجز النفی ۔ فان انضمت فاتت بولد علی لون الرجل الذی اتہمہا بہ جاز النفی علی الصحیح عندہم کما فی البذل ص ۱۰۱ ج ۲ ۔ لیکن صریح وحدیث صحیح کے مقابلہ میں کسی قول حجت نہیں ۔

وعنہا رض ان ہذہ الاقدام بعضہا من بعض ۔ علم قیافہ وہ علم ہے جس سے آثار وعلامات کیذریعہ کسی چیز کو پہچانا جاتا ہو ومنہ القافہ وہو من یعرف الآثار ویعرف شبہ الرجل باخیہ وابیہ ویلحق الفروع بالاصول بالشبہ والعلامات ۔ اس قیافہ کے شرع میں معتبر ہونے نہونیکے متعلق اختلاف ہے چنانچہ مالک رح وشافعی واحمد رح واوزاعی وعطاء وعامۂ اہل الحدیث کے نزدیک شریعت میں قیافہ کا اعتبار ہے فیعتبر قول القائف فی الانساب وان لہ مدخلا فی اثباتہا ۔ حتی اذا ادعی رجلان او اکثر نسب مولود مجہول النسب ولم یکن لہ بینۃ یعتبر فیہ حکم القائف ، فبایہم الحقہ لحقہ ۔ لحدیث عائشۃ رض انہ علیہ السلام دخل علیہا مسرورا فقال ای عائشۃ الم تری ان مجززا المدلجی دخل فلما رأی اسامہ وزیدا وعلیہما قطیفۃ قد غطیا رؤسہما وبدت اقدامہما فقال ان ہذہ الاقدام بعضہا من بعض ۔ متفق علیہ ۔ جب اس قائف نے قیافہ کے ذریعہ نسب ثابت کیا اسپر حضور صلی اللہ علیہ وسلم بہت خوش ہوئے معلوم ہوا کہ اثبات النسب بالقیافہ عند الشرع معتبر ہے ورنہ خوش کیوں ہوتے والمتفق القائلون بالقیافہ علی انہ یشترط فیہ العدالۃ والاصح انہ یکتفی بواحد ۔ لیکن امام اعظم وثوری واسحق کے نزدیک شریعت میں قیافہ کا کوئی اعتبار نہیں ۔ وانکروا کونہ حجۃ مطلقا ۔ کیونکہ قیافہ کے ذریعہ تحقیقی ویقینی امر حاصل نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک تخمینی چیز ہے

الجواب دراصل بات یہ ہے کہ چونکہ اسامہ رض شدید السواد تھے اور ان کے والد حضرت زید رض سپید وخوبصورت تھے اس لئے شریعت نے اسامہ رض کا نسب زید سے ثابت کرنے کے باوجود اہل جاہلیت انکار کرتے تھے چونکہ اہل جاہلیت قیافہ کے معتقد تھے لہذا ان کے زعم کے مطابق انہوں پر رد ہو رہا تھا اس لئے حضور رض خوش ہوئے نہ اس بنا پر کہ قیافہ سے ثبوت نسب ہو رہا ہے بلکہ ثبوت نسب تو حکم شرع کی بنا پر تھا اب قیافہ صرف تقویۃ ودفع تہمت ورفع مظنہ کے مرتبہ میں تھا کما اذا شہد عدل برؤیۃ الہلال ووافقہ منجم لا یصح ان یکون دلیلا مستقلا بل یکون مقویا ومؤیدا للدلیل الشرعی اب اگر یہ کہا جائے کہ صحیح حدیث کے مقابلہ میں حنفیہ نے قیاس کیسے کیا جواب یہ کہ حدیث تو صحیح ہے لیکن وہ ہمارے محل نزاع کے متعلق ہرگز نہیں ۔ کیونکہ اسمیں ثبوت نسب بالقیافہ ہرگز نہیں ہے بلکہ شریعت نے جو پہلے ہی سے ثبوت نسب کے متعلق حکم دیا اس ثابت شدہ نسب کی صرف تقویۃ وتائید قیافہ سے ہوتی ہے ۔ ع تو فگندی تیر فکرت را بعید ۔ اب صحیح حدیث نقل کرکے ثواب حاصل کرنیکے علاوہ اور کوئی فائدہ نہوا ۔ کما فی البذل ص ۱۰۲ ج ۲ وتعلیق الصبیح ص ۸۰ وانوار المحمود ص ۵۶

فی حدیث ابن عباس رضہ کا تردید لامس ۔ خطابی وغیرہ سے منقول ہے کہ مراد یہ کہ کہ جو اس کا ارادہ کرتا ہے وہ عورت اسکی مطاوعت کرتی ہے یعنی منع نہ کند نفس خود را از کسے کہ قصد جماع کند بوی ۔ اور امام احمد نے فرمایا کہ مراد یہ ہے کہ اس عورت کے زوج کے گھر میں جو مال و اسباب ہے اسکو اگر کوئی لیجانا چاہے تو وہ عورت نہیں روکتی ہے ۔ یہی معنی ثانی دو وجہ کی بنا پر اولیٰ ہے اوّل یہ کہ اگر اس رجل کا ارادہ اس عورت کو زانیہ بتانا ہوتو یہ تہمت ہوگا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اسکو اسپر برقرار نہ رکھتے ۔ ثانی یہ کہ اگر زانیہ بتانا مقصود ہوتا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس عورت کے امساک کا حکم نہ دیتے ۔ لیکن متبادر از عبارت معنی اوّل ست ۔ کما قال القاضی لان الامساک الفاجرۃ غیر محرم بل الواجب علیہ ان یؤدبہا ویجتہد فی حفظہا ۔ وفیہ دلیل علی جواز نکاح الفاجرۃ وان کان الاولی غیر ذلک وہو قول اکثر اہل العلم ۔ کما فی التعلیق الصبیح ص۸۱ ج۴ والاشعۃ ص۱۷۸ ج۲ ۔

نکتہ تنبیہ قولہ لا تردد یدلامس ۱۲

باب العدۃ

عدۃ عد بمعنی شمردن سے مشتق ہے ۔ عدۃ اس مدۃ کا نام ہے کہ جسکو عورت اپنے زوج کی وفات یا طلاق کے بعد بذریعہ ولادت یا بذریعہ حیض یا اشہر شمار کرتی ہے والتفصیل فی یعنی ص۶۱۴ ج۲ والاشعۃ ص۱۸۱ ج۱ ۔

فی حدیث ابی سلمۃ لیس لک نفقۃ ۔ بذل المجہود ص۱۱۱ ج۱۰ میں ہے کہ اگر نکاح صحیح کے بعد طلاق رجعی کی بنا پر عورت معتدہ ہو تو بالاتفاق اس عورت کو نفقہ و سکنیٰ ملیگا لان ذلک النکاح قائم فکان الحال بعد الطلاق کالحال قبلہ ۔ اور اگر تین طلاق یا طلاق بائنہ ہوگئی لیکن وہ عورت حاملہ ہے اس صورت میں بھی اسکو نفقہ و سکنیٰ ملیگا لقولہ تعالیٰ وان کن اولات حمل فانفقوا علیہن حتی یضعن حملہن ۔ اب اختلاف مبتوتہ کے نفقہ و سکنیٰ کی متعلق ہے یعنی جس عورت کو زوج نے تین طلاق یا طلاق بائنہ دیا ہو اور وہ حاملہ بھی نہو اس کیلئے اسکی عدۃ میں نفقہ و سکنیٰ ملے گا یا نہیں چنانچہ احمد و اسحٰق و عکرمہ و شعبی و حسن بصری وغیرہم کے نزدیک اس مبتوتہ یعنی مطلقہ ثلاثاً یا مطلقہ بائنہ کو نفقہ و سکنیٰ نہیں ملے گا لحدیث ابی سلمہ فی قصۃ فاطمہ بنت قیس انہا قالت انہ لم یجعل لہا النفقۃ ۔ والسکنیٰ کما فی بعض طرق ذلک الحدیث رواہ المسلم وغیرہ ۔ اور مالک و شافعی و جمہور کے نزدیک اس مبتوتہ کو سکنیٰ تو ملے گا لقولہ تعالیٰ اسکنوہن من حیث سکنتم من وجدکم ای علی قدر ما یجدہ احدکم من سعۃ ومقدرۃ ۔ لیکن اس عورت کو نفقہ نہیں ملے گا ۔ لقولہ تعالیٰ وان کن اولات حمل فانفقوا علیہن حتی یضعن حملہن اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ غیر حامل کو نفقہ نہیں ملیگا ورنہ حاملہ کو تخصیص بالذکر کا کوئی معنی نہیں رہے گا ۔ وفی حدیث فاطمہ بنت قیس انہ قال لہا لیس لک نفقۃ رواہ مسلم ۔ اور امام اعظم و صاحبین و ثوری و نخعی و ابن ابی لیلیٰ و شریح وغیرہم کے نزدیک مبتوتہ کو نفقہ و سکنیٰ دونوں ملے گا کما ہو مذہب عمر و ابن مسعود یہی نفقہ و سکنیٰ ہمارا قرآن و حدیث و اجماع و قیاس سے ثابت ہے کما فی قولہ تعالیٰ اسکنوہن من حیث سکنتم والامر بالاسکان امر بالانفاق لانہا لا تصل الی النفقۃ الا بالخروج والاکتساب وفی قراءۃ ابن مسعود اسکنوہن من حیث سکنتم وانفقوا علیہن من وجدکم وقولہ تعالیٰ لا تضاروہن لتضیقوا علیہن ای لا تضارقوہن فی النفقۃ والمسکن وقولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن بالمعروف وقولہ تعالیٰ لینفق ذو سعۃ وقولہ تعالیٰ ولہن علیکم رزقہن وکسوتہن بالمعروف وقال علیہ طعمہا اذا طعم واکسوہا اذا اکتسی ۔ اور اجماع صحابہ سے بھی یہی نفقہ و سکنیٰ ثابت ہے چنانچہ فاطمہ بنت قیس نے جب یہ حدیث نقل کیا کہ لیس لک نفقۃ ولا سکنیٰ تو صحابہ کرام کے سامنے حضرت عمر رضہ نے اس پر رد و انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ لا ندع کتاب اللہ وسنۃ نبینا لقول امرأۃ لا ندری لعلہا نسیت او حفظت حضرت عمر کے اس رد و انکار پر کسی صحابی نے انکار نہیں کیا تو گویا کہ مبتوتہ کے لئے نفقہ و سکنیٰ ملنے پر اجماع پایا گیا اور قیاس بھی یہی تقاضا کرتا ہے کیونکہ جب معتدہ کو جس نکاح کے ساتھ حق زوج کی بنا پر اکتساب سے روکدیا گیا

نکتہ اختلاف فی نفقۃ المبتوتۃ والسکنیٰ لہا ۱۲

لہذا اس عورت کی تمام ذمہ داری یعنی نفقہ و سکنی زوج کے ذمہ پر ہوگا ورنہ وہ عورت ہلاک ہو جاویگی۔ **الجواب**:۔ احمد و اسحٰق وغیرہما نے جو فاطمہ بنت قیس کا قول نقل کیا کہ انہ قال لہا لا نفقۃ لک ولا سکنی اس حدیث کو حضرت عمر نے صحابہ کرام کے سامنے رد کر دیا کما مر انفاً۔ وکذلک انکرتہ عائشہ فانہا قالت لفاطمۃ خیر ان تذکر ہذا الحدیث یعنی قولہا لا نفقۃ لہا ولا سکنی کما اخرج الطحاوی ہذہ الاقاویل وہکذا رد علی فاطمۃ زوجہا اسامہ بن زید حتی اذا سمعہا تتحدث بذلک حصبہا بکل شیء فی یدہ بہر حال فاطمہ جو راوی حدیث ہے ان پر صحابہ کرام کے انکار موجب طعن ہے۔ یا چونکہ فاطمہ بنت قیس ناشزہ تھی اس لئے انکو نفقہ و سکنی نہیں دیا گیا وہکذا نقول فیمن خرجت من بیت زوجہا فی عدتہا۔ وقیل المراد فی قولہ علیہ السلام لک نفقۃ ہو نفی النفقۃ التی تزید باوہو الاجود لانفی المطلق النفقۃ چنانچہ شعیر بھیجنے پر جو فاطمہ ناراض ہو کر عمدہ نفقہ کے خواستگار ہوئی تھی اسپر فرمایا کہ لیس لک النفقۃ ای نفقۃ اجود من ہذا اور مالک و شافعی ... جو سکنی کی متعلق آیت لا تخرجوہن تو احناف کے موافق ہے اب عدم نفقہ کیلئے جو وان کن اولات حمل کے مفہوم مخالف سے استدلال کیا اولاً تو یہ جواب دیا گیا کہ احناف کے نزدیک مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں۔ ثانیاً یہ کہ جب آیات مذکورہ سے صراحۃً وجوب نفقہ ثابت ہوا لہذا اس کے بالمقابل مفہوم مخالف قابل اعتبار نہ ہوگا۔ اور حدیث فاطمہ کے جواب تو متعدد وجوہ سے نقل کیا گیا والتفصیل فی العینی ص۶۱۹ والبذل ص۱۱۱ والتعلیق والاشعۃ ص۱۸۳۔ **تضعین ثیابک**۔ اس سے عدم لبس ثیاب الزینۃ فی حال العدۃ مراد ہے ویحتمل ان یکون کنایۃ عن عدم جواز الخروج فی ایام العدۃ او یکون کنایۃ عن کونہا غیر محتاجۃ الی الحجاب واستدلال کردہ انما بایں حدیث یعنے مرد بر جواز نظر امرأۃ براجنبی اگر وے نمی بیند او او قول صحیح کہ جمہور بر آنند آنست کہ حرام ست لقولہ تعالیٰ قل للمؤمنات یغضضن من ابصارہن ولحدیث ام سلمۃ افعمیا انتما اور اس حدیث فاطمہ بنت قیس کما جواب یہ ہے کہ اس سے جواز نظر فاطمہ بابن ام مکتوم مقصود نہیں ہے بلکہ مراد نیست کہ تو ایمنی نزد ابن ام مکتوم از نظر غیر بسوے تو زیرا کہ مردم در خانۂ او آمد و رفت ندارند کما فی الاشعۃ ص۲۱۲۔

فلا یضع عصاہ عن عاتقہ وہو کنایۃ عن کثرۃ الاسفار او عن کثرۃ الضرب وہو الاصح بدلیل الروایۃ الاخری انہ ضراب لنساء ذکرہ النووی اس سے معلوم ہوا کہ طلب مشورہ اور طلب نصیحت کے وقت کسی عیب بیان کرنا غیبت محرمہ نہیں ہے کما فی التعلیق ص۸۵۔ **فی حدیث جابر فارادت ان تجد نخلہا ای تقطع ثمر نخلہا**۔ مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ ای البائنۃ او المطلقۃ ثلاثاً یہ دونوں قسم کی عورت بوقت مفارقت عن الزوج جس گھر میں تھیں اگر اس گھر سے نکل جانے پر مجبور ہو یا ان خافت سقوط المکان او یغار فیہ علی انفسہا او مالہا او اخرجہا اہل المنزل او لا تقدر علی اداء اجر الدار تو اس قسم کی مجبور کن صورتوں میں مطلقہ رجعیہ و مبتوتہ تو اس گھر سے نکل سکتی ہے ورنہ جائز نہیں چنانچہ اسمیں اختلاف یہ ہے کہ مالک و شافعی و احمد و ثوری ولیث کے نزدیک مبتوتہ کیلئے خروج فی النہار مطلقاً جائز ہے کہ کوئی حاجۃ ہو یا نہو لحدیث جابر قال طلقت خالتی ثلاثاً فخرجت تجد نخلہا فلقیہا رجل فنہاہا فاتت النبی صلعم فذکرت ذلک لہ فقال لہا اخرجی فجدی نخلک الحدیث رواہ ابوداؤد۔ اس حدیث کے ظاہر سے یہی مفہوم ہوتا ہے۔ کہ خروج مطلقاً جائز ہے ولیس فیہ ما یدل علی اعتبار الحاجۃ کما فی البذل ص۱۱۶ لیکن امام اعظم رح کا مذہب ہدایہ ص۲۰۵ میں اسطرح نقل کیا کہ لا یجوز للمطلقۃ الرجعیۃ والمبتوتۃ الخروج من بیتہا لیلا ونہارا لقولہ تعالیٰ لا تخرجوہن من بیوتہن ولا یخرجن الا ان یأتین بفاحشۃ مبینۃ قال النخعی الفاحشۃ نفس الخروج وبہ اخذ ابو حنیفۃ وقال ابن مسعود الزنا وبہ اخذ ابو یوسف ویخرجن لاقامۃ الحد ہاں امام اعظم و قاسم کے نزدیک کسی حاجت کیلئے خروج المبتوتۃ فی النہار جائز ہے لقولہ ع فی حدیث الذی مر الآن لعلک ان تصدقی منہ او تفعلی معروفا رواہ مسلم وابوداؤد یہاں تصدق و فعل معروف کو خروج کی علۃ قرار دینے سے

صراحۃً معلوم ہوا کہ کسی دینی یا دنیوی حاجۃ کی بنا پر خروج فی النہار جائز ہے ورنہ نہیں۔ اس سے جواب بھی ظاہر ہوگیا کہ جب حدیث میں صراحۃً تعلیل وتقیید ہے اس سے قطع نظر کرکے مطلق کہنا مناسب نہیں کما فی العینی ص۶۱۵ ج۱ والبذل ص۱۱۶ ج۳ والانوار ص۶۴ ج۲ والہدایہ ص۲۰۸ ج۲۔ فی حدیث ام سلمۃ قد اشتکت عینہا افنکحلہا۔ متوفی عنہا زوجہا او مبتوتہ کی متعلق جو اعداد کا حکم ہے اس کے متعلق ابن لغۃ نے کہا کہ الاحداد والحداد مشتق من الحد بمعنی المنع لانہا تمنع الزینۃ والطیب وفی الشرع الاحداد ترک الطیب والزینۃ والکحل والدہن المطیب الا من عذر کما فی الہدایہ ص۲۰۸ ج۲ اب جو عورت اپنے زوج کی وفات کیوجہ سے معتدہ ہو اس پر احداد بالاجماع واجب ہے لہذا معتدہ من وفاۃ زوجہا مدخول بہا ہو یا غیر صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو یا ثیبہ حرۃ ہو یا امۃ مسلمہ ہو یا کافرہ سب پر احداد واجب کما ہو مذہب الشافعی والجمہور لیکن امام اعظم وکوفیین وبعض مالکیہ نے کہا کہ معتدہ کتابیہ پر واجب نہیں بلکہ مسلمہ کے ساتھ خاص ہے لحدیث ام حبیبہ انہ علیہ السلام قال لا یحل لامرأۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تحد علی میت فوق ثلث لیال الا علی زوج اربعۃ اشہر وعشرا متفق علیہ۔ کہ اسمیں احداد کے حکم کو مؤمنہ کے ساتھ خاص کیا۔ چنانچہ حدیث مذکور معتدۃ الوفاۃ کے احداد کے وجوب پر دلیل بھی ہے۔ لیکن مبتوتہ ای المختلعۃ والمطلقۃ ثلاثا والمطلقۃ بتطلیقۃ بائنۃ کے احداد کی متعلق اختلاف ہے چنانچہ مالک وشافعی ولیث وعطاء وربیعہ کے نزدیک مبتوتہ پر احداد واجب نہیں کیونکہ وہ زوج جس نے موت تک اپنی زوجہ کے عہد کو پورا کیا اس قسم کے زوج کے موت پر بطور اظہار تأسف احداد واجب ہوتا ہے یہاں تو زوج ہی نے اسکو طلاق دیکر وحشت زدہ کردیا اس کے فوت ہونے پر بصورت احداد اظہار تأسف کی ضرورت نہیں۔ اور امام اعظم وکوفیین وابو ثور وحکم وغیرہم کے نزدیک مبتوتہ پر بھی احداد واجب ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام نہی المعتدۃ ان تختضب بالحناء وقال الحناء طیب۔ یہاں معتدہ کا لفظ عام ہے کہ معتدۃ الوفاۃ ہو یا معتدۃ الطلاق دونوں پر احداد کو واجب کیا۔ وروی الطحاوی عن حماد عن ابراہیم النخعی قال المطلقۃ والمختلعۃ والمتوفی عنہا زوجہا والملاعنۃ لا یختضبن ولا یتطیبن ولا یلبسن ثوبا مصبوغا وابراہیم النخعی ادرک عصر الصحابۃ وزاحمہم فی الفتوی فیجوز تقلیدہ کما فی العنایہ ص۲۹۳ ج۲۔ الجواب:۔ مالک وشافعی وغیرہما نے جو کہا کہ اظہار تأسف کی ضرورۃ نہیں جواب یہ کہ چونکہ یہ نکاح عورت کی حفاظت وکفایۃ مؤنۃ کے سبب ہے اسلئے اس نعمت نکاح کے فوت ہونے پر اظہار تأسف واجب ہے بناءً علیہ احداد بھی واجب ہوگا خاص کر کے جب وہ منقول بھی ہے کما فی الہدایہ ص۲۰۸ ج۲ والانوار المحمود ص۶۵ ج۲ النووی ص۴۸۶ ج۱۔ توفی بالبصرۃ علی راس الحول۔ قاضی عیاض وغیرہ نے کہا کہ یہ جملہ اس بات کیطرف اشارہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں اگر کسی عورت کے زوج مرجاتے تو وہ کسی تنگ گھر میں داخل ہوکر بدترین لباس پہنتی اور کسی قسم کی خوشبو وزینۃ کی چیز استعمال نہ کرتی جب اس حالت پر ایک سال گذر جاتے تو اس عورت کے پاس ایک جانور حمار یا شاۃ یا کوئی پرندہ لاتے تو اسکو مسح کرکے عورت اپنی عدۃ کو توڑ کر اس گھر سے نکلتی پھر اسکو ایک بعرۃ دیا جاتا ..... عورت اسکو پھینک کر عدۃ منقطع کرتی اب حضورؐ کا المقصد یہ ہے کہ معتدۃ الوفاۃ کیلئے شریعت نے جو حکم دیا وہ معاملہ جاہلیہ کے مقابلہ میں بالکل آسان ہے وفی شرح السنۃ کانت عدۃ المتوفی عنہا زوجہا فی الابتداء حولا کاملا ثم نسخ بار بعۃ اشہر وعشرا کما فی التعلیق ص۸۷ ج۳ والبذل ص۱۱۸ ج۳۔

فحدیث زینب بنت کعب امکثی فی بیتک:۔ معتدہ من وفاۃ زوجہا کے سکنی کی متعلق اختلاف ہے چنانچہ علی وابن عباس وعائشہ نے کہا جو شافعی کا ایک قول بھی ہے کہ اس متوفی عنہا زوجہا کیلئے سکنی نہیں ہے یعنی جس گھر میں اپنے زوج کی خبر مرگ پہونچی ہو وہاں سکونت اختیار کرنا لازم نہیں بلکہ جس جگہ چاہے وہ عدۃ گذار سکتی ہے اور اپنے زوج کے مکان سے منتقل بھی ہوسکتی ہے لحدیث زینب ان فریعۃ بنت مالک قالت سألت النبی ﷺ ان ارجع الی اہلی بعد قتل زوجہا فان زوجی لم یترکنی فی منزل یملکہ ولا نفقۃ فقال النبی ﷺ نعم رواہ ابوداؤد والترمذی اس حدیث میں

حضورؐ نے فریعہ بنت مالک کو بحالت عدۃ عن الوفاۃ زوج کے گھر چھوڑ کر رجوع الی الاہل کی اجازت دئے ہیں باقی اس کے بعد جو امکثی فی بیتک کا حکم ہے وہ حضرات مذکورین کے نزدیک استحبابی امر ہے۔ لیکن امام اعظم و مالک و شافعی و احمد ہم و اوزاعی وغیرہم کے نزدیک بلکہ بقول ابن عبد البر فقہاء حجاز و شام و عراق و مصر کی ایک جماعت کا قول یہی ہے کہ جس منزل میں عورت کو اپنے زوج کی خبر مرگ پہونچی ہو اسمیں عدۃ گذارنا واجب ہے ولا یجوز الخروج منہ (الا ان تخرجہا الورثۃ او ینہدم البیت الذی کانت تسکنہ فیجوز لہا الانتقال الی غیرہ للضرورۃ) لحدیث فریعۃ بنت، مالک انہ ﷺ قال لہا امکثی فی بیتک حتی یبلغ الکتاب اجلہ (ای ینتہی المکتوب من العدۃ) قالت فاعتددت فیہ اربعۃ اشہر وعشرا رواہ ابوداؤد والترمذی۔ وبہ قال عمر وعثمان وابن عمر چنانچہ فریعہ بنت مالک کو حضورؐ نے اولا نعم کہکر خروج الی الاہل کی اجازت دیا تھا اس پر عمل کرنے کے بغیر پھر بلاکر فرمایا کہ امکثی فی بیتک الذی جاء فیہ نعی زوجک لہذا اولا جو اجازت دیا تھا وہ حکم امکثی کے ذریعہ منسوخ ہے۔

الجواب:۔ انہوں نے جو فرمایا کہ امکثی کا امر استحبابی ہے اسپر کوئی قرینہ نہیں بلکہ بعد الاجازۃ پھر بلاکر حکم دینے سے مراجعۃ وجوب معلوم ہوتا ہے۔ کما فی التعلیق ص۴۸ والبذل ص۱۱۸ والانوار ص۶۵ وفی الہدایہ ص۴۰۸ والمتوفی عنہا زوجہا تخرج نہارا ولبعض اللیل ولا تبیت فی غیر منزلہا لانہ لا نفقۃ لہا فتحتاج الی الخروج نہارا لطلب المعاش وقد یمتد ذلک الطلب الی ان یدخل بعض اللیل۔ اب معلوم ہوا کہ بالکل منتقل ہوجانا تو جائز نہیں ہاں طلب معاش کیلئے دن میں رات کے کچھ حصہ تک خروج جائز ہوگا کیونکہ متوفی عنہا زوجہا کیلئے تو نفقہ نہیں ہے۔

وحدیث سعید بن المسیب فانہا تنتظر تسعۃ اشہر۔ بقول طیبی صورۃ یہ ہے کہ ذوات الاقراء پر تین قروء تک انتظار کرنا ہے اور ذوات الاحمال پر وضع حمل تک جب کسی عورت کو دو حیض کے بعد دم منقطع ہوجاوے اس سے معلوم ہوگا کہ وہ ذوات الاقراء میں سے نہیں اور وضع حمل کی مدۃ گذرنے سے معلوم ہوگا کہ وہ ذوات الاحمال میں سے بھی نہیں ہے فظہر حینئذ انہا من اللائی یئسن من المحیض فوجب التربص بالاشہر ثم حلت ای من العدۃ کما فی التعلیق ص۴۸۹:۔

۔: باب الاستبراء :۔

استبراء در لغت طلب براءت و پاکی کردن، و فی الشرع طلب براۃ رحم الجاریۃ من الحمل نووی نے کہا کہ سبب استبراء حصول ملک ہے اب جو شخص بذریعہ ہبہ یا ارث یا وصیت یا شراء کسی جاریہ کا مالک ہو تو اس کے لئے اس جاریہ سے وطی یا دواعی وطی ملس قبلہ و مباشرت وغیرہ استبراء کے بغیر کرنا حرام ہے لہذا اگر وہ جاریہ ذوات الاقراء میں سے ہے تو حیض کے ذریعہ واگر حائضہ نہیں تو اشہر کے ذریعہ واگر حاملہ ہے تو وضع حمل کے ذریعہ استبراء واجب ہے خواہ وہ آدمی ایسے شخص سے مالک ہوا ہے جس کے نطفہ سے اشتغال رحم متصور ہوا یا ایسے شخص سے مالک ہوا جس کے نطفہ سے اشتغال رحم متصور نہیں ہے مثلاً اس جاریہ کو کسی عورت سے خریدا یا اس کے محرم سے یا صبی کے مال سے اسکو ملا ہو اگرچہ ان صورتوں میں اختلاط نطفہ کے اندیشہ نہ ہونیکی بناء پر قیاساً استبراء واجب نہیں لیکن حضرات ائمہ کرام نے حدیث ابی سعید الخدری کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا لانہ ﷺ قال فی سبایا اوطاس لا توطا حامل حتی تضع ولا غیر ذات حمل حتی تحیض حیضۃ رواہ ابوداؤد۔ اس قسم کی احادیث مطلقہ عامہ کی بناء پر کہتے ہیں کہ جاریہ مملوکہ جس قسم کے بھی ہو استبراء واجب ہوگا سواء کانت الامۃ صغیرۃ او آئسۃ او غیر بالغۃ او ثیبا او سواء استبرأہا البائع قبل البیع ام لا۔ چونکہ آنحضرتؐ حکم عام کردہ تخصیص آن بقیاس درست نباشد زیرا کہ آن امر تعبدی ست ثابت شدہ است بحکم شرع علی الاطلاق والعموم پس تقیید و تخصیص دراں جائز نباشد کما فی اشعۃ اللمعات ص۱۸۸ والتعلیق ص۴۸۹:

فی حدیث ابن عمر فلتستبرئ بحیضۃ ای ان کانت ممن تحیض والا بشہر۔ اگر ام ولد کی مولی مرگیا ہو یا مولی نے اسکو آزاد کر دیا ہو تو اسکی عدۃ کی متعلق اختلاف ہے چنانچہ مالک و شافعی واحمد کے نزدیک اسکی عدۃ ایک حیض ہے کما ہو قول ابن عمر و عائشہ کیونکہ اس مولی کے موت یا عتق کیوجہ سے ملک یمین زائل ہوگیا اور جو تربص زوال ملک یمین کی بنا پر واجب ہوتا ہے وہ استبراء کیطرح ایک حیض ہے۔ لیکن حضرت امام اعظمؒ و نخعی و ثوری کے نزدیک اس ام ولد کی عدۃ تین حیض ہے کما ہو قول عمر و علی و ابن مسعود و عطاء کیونکہ مولی کے موت و عتق کیوجہ سے فراش زائل ہوگیا اور ام ولد ولد کی عدۃ زوال فراش کی بنا پر ہے لہذا عدت نکاح کے مشابہ ہوا اور عدۃ نکاح میں ایک حیض کا اعتبار نہیں بلکہ تین حیض کی ضرورت ہے۔ الجواب :۔ دراصل مولی جب مرگیا یا اس نے ام ولد کو آزاد کر دیا تو وہاں دو امر متحقق ہوئے ایک زوال ملک الیمین دوم زوال الفراش تو مالکؒ شافعی واحمد نے زوال ملک یمین کا اعتبار کرکے ایک حیض کو عدۃ بنایا لیکن عدۃ کے بارے میں احتیاط کرنے کی ضرورت ہے لہذا عدۃ نکاح کی طرح قرار دیکر تین حیض کہنا راجح ہوگا کالتربص فی الطلاق کما فی فتح القدیر ص۲۸۰ ج۳ والہدایہ ص۴۰۴ ج۲ والتعلیق ص۹۰ ج۴ :۔ :۔ :۔

باب النفقات وحق المملوک :۔

علامہ زمخشری نے کہا کہ جس کلمہ کے فا کلمہ میں حرف نون ہو اور عین کلمہ میں حرف فا ہو تو وہ کلمہ معنی خروج و ذہاب پر دلالت کرتا ہے نحو نفق ونفر ونفخ ونفی ونفد اور نفقہ اس چیز کا نام ہے جسکو خرچ کیا جاوے اس کے انواع جو نفقۂ ازواج ونفقۂ اولاد ووالدین واقارب وغیرہا ہیں اس کے اعتبار سے جمع لایا گیا یہاں معنی عام مراد ہے نفقہ واجب ہو یا غیر واجب اور حق مملوک سے اطعام ولباس اور جس کام کی وہ طاقت نہیں رکھتا ہے اس کی تکلیف نہ دینا مراد ہے کما تدل علیہ الاحادیث کما فی الاشعۃ ص۱۹۰ ج۳ وفتح القدیر ص۴۲۱ ج۳۔

فی حدیث عائشۃ خذی ما یکفیک وولدک۔ ایک آدمی پر دوسرے شخص کیلئے اسباب زوجیت ونسب وملک کی بنا پر نفقہ واجب ہوتا ہے کہ جسپر علماء کا اجماع ہے وفی الہدایہ ص۴۱۷ ج۲ النفقۃ واجبۃ للزوجۃ علی زوجہا مسلمۃ کانت او کافرۃ لقولہ تعالیٰ لینفق ذو سعۃ من سعتہ ورد الامر بالانفاق والامر للوجوب۔ قولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ ای الاب رزقہن وکسوتہن بالمعروف۔ اب اختلاف اس میں ہے کہ زوجہ کو نفقہ دینے میں کسکی حالت کا اعتبار ہوگا چنانچہ شافعیؒ نے کہا کہ حال زوج کا اعتبار ہے اگر وہ موسر ای تونگر ہے تو نفقۂ یسار واجب ہے واگر معسر ہے تو نفقۂ اعسار وہو قول الکرخی کما ہو ظاہر الروایۃ من الاحناف وقال بہ جمع کثیر من المشائخ بدلیل قولہ تعالیٰ لینفق ذو سعۃ من سعتہ و من قدر (ای ضیق) علیہ رزقہ فلینفق مما اٰتاہ اللہ یہاں یسر وعسر کی دونوں حالت میں حال رجل کا اعتبار کیا۔ لیکن ہدایہ میں ہے کہ نفقہ کے اندر زوج وزوجہ دونوں کی حالت کا اعتبار ہے وہذا اختیار الخصافؒ وعلیہ الفتوی وتفسیرہ انہما اذا کانا موسرین تجب نفقۃ الیسار وان کانا معسرین فتجب نفقۃ الاعسار وان کانت الزوجۃ معسرۃ والزوج موسرا فنفقتہا دون نفقۃ الموسرات وفوق المعسرات چنانچہ قولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن بالمعروف یہاں حال زوج کے اعتبار کیا وفی حدیث عائشۃ انّ ھندا قالت یا رسول اللہ ان زوجی ابا سفیان رجل شحیح ولیس یعطینی ما یکفینی و ولدی الا ما اخذت منہ وہو لا یعلم فقال النبیؐ خذی ما یکفیک وولدک بالمعروف متفق علیہ اس حدیث میں زوجہ کے حال کا اعتبار کیا گیا علہ الجواب وہ آیات جنمیں زوج کا اعتبار کیا گیا اس کے جواب یہ ہے کہ ہم بھی تو ان آیات کے قائل ہو کر حال زوج اعتبار کرتے ہیں باقی دونوں قسم کی دلائل پر عمل کرنے کیلئے ان احادیث کی بھی رعایت کرتے ہیں جن میں حال

علہ آیت اور حدیث دونوں کے اعتبار کرکے کیا جاوے گا کہ نفقہ کے متعلق زوج وزوجہ دونوں کے حال اعتبار ہوگا ۱۲

حال زوجہ کا اعتبار کیا گیا کما فی العنایہ ص۲۲۳ والہدایہ ص۲۱۵ والفتح۔ فی حدیث ابی ایوب من فرق بین والدۃ وولدھا۔ قال الطیبی:۔ المراد ہو التفریق بین جاریۃ وولدہا بالبیع والہبۃ وغیرہما۔ ہدایہ ص۵۱ میں ہے کہ من ملک مملوکین صغیرین احدہما ذورحم محرم من الآخر لم یفرق بینہما وکذلک ان کان احدہما کبیرا چنانچہ ابو یوسف رح نے کہا کہ جن مملوکین کے درمیان قرابۃ ولادۃ کا تعلق ہے ان دونوں میں تفریق کرنا جائز نہیں ویجوز فی غیرہا ففرق ابو یوسفؒ بین القرابات بالقوۃ والضعف اور ابو یوسفؒ سے یہ بھی ایک روایت ہے کہ کسی قرابت کے اندر تفریق جائز نہیں لحدیث علی رض قال وھب لی النبی ﷺ غلامین اخوین فبعت احدھما فقال لی النبی ﷺ یا علی ما فعل غلامک فاخبرتہ فقال ارددہ ارددہ۔ رواہ الترمذی چنانچہ حضور ﷺ نے قرابۃ ولادۃ کے علاوہ قرابۃ اخوۃ میں بھی تفریق کرنے پر رد کرنے کا حکم دیا لیکن امام اعظمؒ ومحمدؒ نے کہا کہ فان فرق کرہ لہ ذلک وجاز العقد لان رکن البیع ای الایجاب والقبول صدر من اہلہ فی محلہ لان العاقد عاقل بالغ والمحل ہو المال المملوک فیجوز عقد البیع اور معنی مجاور ای الوحشۃ الحاصلۃ بالتفریق کی وجہ سے کراہت ہے اور جو کراہت معنی مجاور کی بناء پر ہو وہ عقد کو فاسد نہیں کرتا کالنہی عن البیع وقت نداء الجمعۃ اور احادیث المذکور فی الباب بھی کراہیۃ پر محمول ہے وان کانا کبیرین فلا بأس بالتفریق بینہما لانہ لا تفریق بین ماریۃ وسیرین وکانتا اختین رواہ البزار فی مسندہ کما فی الہدایہ وحاشیۃ ص۵۲ والتعلیق ص۹۵ واضح ہو کہ نفقہ کی متعلق رجل کے اپنے نفس کا حق غیر کے حق پر مقدم ہے اور اپنی زوجہ واپنے اہل وعیال کا نفقہ بالاتفاق واجب ہے وہکذا النفقۃ الخدام واجبۃ ایضا کما فی العینی ص۶۲۹۔ وفی الہدایہ ص۲۲۹ ونفقۃ الصغار علی الاب لقولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ رزقہن وللمولود لہ ہو الاب ورزق الوالدات لما وجب علی الاب بسبب الولد فیجب علیہ رزق الولد بالطریق الاولیٰ۔ وعلی الرجل ان ینفق علی ابویہ واجدادہ وجداتہ اذا کانوا فقراء وان خالفوہ فی دینہ لقولہ تعالیٰ وصاحبہما فی الدنیا معروفا نزلت فی الابوین الکافرین والنفقۃ ثابتۃ لکل ذی رحم محرم اذا کان صغیرا او فقیرا او کانت امرأۃ بالغۃ فقیرۃ او کان ذو رحم ذکرا بالغا فقیرا زمنا او اعمی لان الصلۃ فی القرابۃ القریبۃ واجبۃ دون البعیدۃ کما فی الہدایہ ص۲۳۰ تفصیلہ۔ وعلی المولیٰ ان ینفق علی امتہ وعبدہ لقولہ ﷺ فی المملوک انہم اخوانکم جعلہم اللہ تحت ایدیکم اطعموہم مما تاکلون والبسوہم مما تلبسون رواہ البخاری وفی ابی داؤد ولا تعذبوا عباد اللہ کما فی الہدایہ ص۲۲۹ مسئلہ نفقہ کی جزئیات کتب فقہ میں ہے۔

بَابُ بُلُوغِ الصَّغِيرِ وَحَضَانَتِهِ فِي الصِّغَرِ

احکام بلوغ صغیر وبیان حدان۔ اور حضانۃ بکسر الحاء وفتحہا القیام بامر من لا یستقل نفسہ ولا یہتدی لمصالحہ حاضنۃ وہ عورت جو بچہ کو پرورش کرتی ہو حق حضانۃ مادر ولد کے لئے ثابت ہے وہ مطلقہ ہو یا نہ ہو پھر مادر مادر کیلئے اس کے بعد مادر پدر کیلئے پھر خواہر ولد کیلئے پھر خالہ وعمہ کیلئے اور حد حضانۃ یہ ہے کہ خود کھانے پینے اور کپڑا پہننے وتقدیر کردہ اند آنرا بہفت سال ودختر را تا آنکہ حیض کند۔ التفصیل فی کتب الفقہ کما فی الاشعۃ ص۱۹۹ والتعلیق ص۹۷

فی حدیث ابن عمر ھذا فرق بین المقاتلۃ والذریۃ۔ یعنی اگر بچہ پندرہ سال کا ہو تو وہ مقاتلین کے زمرہ میں داخل ہوگا اور دفتر مقاتلین میں اس کا نام ثبت کیا جاوے گا واگر پندرہ سال کے نہو تو وہ ذریۃ میں شمار ہوگا چنانچہ بلوغ صغیر کیمتعلق اختلاف ہے کہ شافعیؒ واحمدؒ وثوریؒ واسحٰقؒ وصاحبینؒ کے نزدیک غلام وجاریہ کے بلوغ کی حد پندرہ سال پورا ہو جانا ہے لحدیث ابن عمر قال عرضت علی النبی ﷺ عام احد وانا ابن اربع عشر سنۃ فردنی ثم عرضت علیہ عام الخندق وانا ابن خمس عشرۃ سنۃ فاجازنی الحدیث متفق علیہ ولقولہ ﷺ اذا

والقولہ اذا استکمل للولد خمسۃ عشرۃ سنۃ کتب مالہ وما علیہ واقیمت علیہ الحدود اس سے معلوم ہوا کہ حد بلوغ خمس عشرۃ سنۃ ہے اور حد بلوغ کی متعلق اختلاف احوال کی بنا پر ہمارے امام اعظمؒ سے مختلف روایات ہیں چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ مرد کا بلوغ احتلام ہونے اور اسکے وطی سے حمل ٹھہرنے اور وطی کے ذریعہ انزال منی ہونے پر ہے اگر یہ علامات موجود نہ ہو تو اٹھارہ سال کامل ہونے سے بالغ سمجھا جاویگا اور بلوغ الجاریہ حیض واحتلام وحمل کیوجہ سے ہے اگر یہ پایا نہ جاوے تو سترہ سال کامل ہونے پر اسکو بالغ سمجھا جاویگا اب بلوغ الغلام کی حد ثمانیۃ عشرۃ سنۃ وبلوغ الجاریۃ کی حد سبعۃ عشرۃ سنۃ ہے اور امام اعظم سے یہ بھی ایک روایت ہے کہ اذا تم للغلام والجاریۃ خمسۃ عشرۃ سنۃ فقد بلغا کما ہو قول الصاحبین وعلیہ الفتوی۔ قال فی الکنز ویفتی بالبلوغ فیہما بخمس عشرۃ سنۃ وفی الدر المختار فان لم یوجد فیہما شیء من العلامات المذکورۃ فاذا تم کل منہما خمس عشرۃ سنۃ یفتی ببلوغہما لقصر اعمار اہل زماننا کما فی التعلیق صـ۴۸۳ ۔ وحاشیۃ البیضاوی صـ۴۲۳ وحاشیۃ الجلالین صـ۷۰ واوّل وقت بلوغ الغلام عندنا استکمال اثنی عشرۃ سنۃ وتسع سنین للجاریۃ کما فی التعلیق صـ۹۸ وعرف الشذی صـ۴۵۵ والترمذی صـ۱۶۳ :۔

فحدیث عمرو بن شعیب انت احق بہ مالم تنکحی :۔ عینیؒ نے شرح ہدایہ میں کہا کہ حسن بصریؒ کے نزدیک جو احمدؒ کا ایک قول ہے کہ عورت کے جو ولد زوج اوّل کی جانب سے ہے عورت اس کی حقدار ہوگی اگرچہ اس عورت کا نکاح دوسرے زوج سے ہوا ہو لما روی ان ام سلمۃ تزوجت بالنبیؐ وبقی ولد ہانی کفالتہا اور ابن المنذر نے نقل کیا کہ تمام اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ دوسرے زوج سے شادی ہوجانے کے بعد عورت ولد کی حقدار نہیں ہوگی لحدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ انہ قال انت احق بہ مالم تنکحی رواہ ابوداؤد۔ الجواب ولد کے حقدار ہونے نہونے کا سوال ہی اس وقت ہوتا ہے کہ جب ولد کی پرورش کے متعلق ولد کی ماں اور غیر کے درمیان منازعۃ ہو صرف ام سلمہ کے پاس ان کے ولد کے بقاء مع عدم المنازعۃ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا لانہ لایدل علی محل النزاع لاحتمال انہ لم یبق لہ قریب غیرہا پھر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطلق نکاح سے بس کسی کے ساتھ بھی ہو عورت کی حق حضانت باطل ہوجاتی ہے لاطلاق قولہ مالم تنکحی رواہ ابوداؤد۔ لیکن امام اعظمؒ وہادویہ کے نزدیک اگر نکاح ولد کے غیر ذی رحم محرم سے ہو تو حق حضانت باطل ہوگی اور اگر ولد کا ذی رحم محرم کی ساتھ نکاح ہو مثلاً ولد کے عم کے ساتھ نکاح ہوا ہو تو حق حضانت باطل نہوگی لقیام الشفقۃ۔ وروی عبد الرزاق عن ابی سلمۃ انہ قال جاءت امرأۃ الی النبیؐ فقالت ان ابنی ہذا کان بطنی لہ وعاء وثدیی لہ سقاء وحجری لہ حواء وان اباہ طلقنی وارید ان ینتزعہ منی فقال لہا النبیؐ انت احق بہ مالم تنکحی یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے لیکن احناف بلکہ اکثر کے نزدیک حجت ہے کما مر جب یہاں جس عم نے ولد کو لے لیا اس سے تزوج کا حکم دیا اور عم نے جو ولد کو لے لیا تھا اس پر کوئی حکم نہیں دیا معلوم ہوا کہ بان حق المرأۃ فی الولد لم یسقط۔ اس قسم کی احادیث کی بنا پر شافعیؒ کے حدیث مطلق کو مقید کیا جاوے گا تاکہ تمام احادیث پر عمل ہوسکے تعارض یہ ہے کہ حدیث عمرو بن شعیب میں تو ام الولد کو احق بتایا گیا اور آئندہ حدیث ابی ہریرہ میں ولد کو اختیار دیا کہ جس کے پاس چاہے وہ جاوے اس کے دفعیہ کے متعلق طیبی نے کہا کہ لعل ہذا الصبی بالغ سن التمییز فقال للام انت احق بہ والصبی الذی فی حدیث ابی ہریرہ کان ممیزا فلذا خیرہ النبیؐ کما فی التعلیق صـ۹۹ والبذل صـ۱۰۶ ج۳

فحدیث ابی ہریرۃ خیر غلاما بین ابیہ وامہ۔ واضح ہو کہ جب اس درجہ مستغنی ہو بان یاکل وحدہ ویشرب وحدہ ویلبس وحدہ ویستنجی وحدہ ویتوضأ وحدہ چنانچہ حنفاءؒ نے استغنار کو ثلاث سال کے ساتھ مقدر کیا وعلیہ الفتوی بہرحال اگر ولد سات سال کا ہو اور اس کے باپ وماں کے درمیان

طلاق وغیرہ کیذریعہ افتراق واقع ہوا ہو تو اس کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ احمدؒ و اسحقؒ نے کہا کہ سات سال کے بعد اس ولد کو اختیار دیا جاویگا کہ ماں کو اختیار کرے یا باپ کو اگر اس نے کسی ایک کو اختیار کرنے پر اس کے سپرد کیا گیا تو ولد کو اختیار ہے کہ دوسرے کو اختیار کرے اگر وہ ولد عود کرے پھر اول کو اختیار کرے تو ولد اول کو دیا جاویگا وہکذا ابدا۔ قال العینی وہذا لم یقل بہ احد من السلف۔ اور شافعیؒ کے نزدیک اس قسم کے ولد غلام ہو یا جاریہ ان دونوں کو اختیار ہوگا کہ ماں اور باپ میں سے جسکو چاہے اختیار کرلے لحدیث ابی ہریرہؓ انہ ﷺ خیر غلاما بین ابیہ وامہ رواہ الترمذی۔ اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر ولد کے سات سال ہوگئے تو بعد افتراق الابوین اسکو اختیار نہیں ملے گا بلکہ اس کا باپ ہی اس کا حقدار ہوگا ولا خیار لہ فی ذلک اب اختیار نہ ہونیکی دلیل کی متعلق صاحب ہدایہ نے کہا کہ وقد صح ان الصحابۃ لم یخیروا وکما روی مالک والبیہقی عن ابی بکر الصدیق رضہ انہ قضی فی عاصم بن عمر بن الخطاب امہ ولم یخیرہ وکان ہذا بمحضر من الصحابۃ ولم ینکرہ احد تو گویا کہ عدم تخییر پر صحابہ کرام کا اجماع پایا گیا۔ نیز صغیر اپنے قصور عقل کی بنا پر بعد التخییر اس شخص کو اختیار کریگا جس کے پاس جاکر لہو لعب کرسکے جو شفقت سے خلاف ہے اس لئے اسکو اختیار نہیں دیا جائے گا۔ **الجواب** حدیث ابی ہریرہ میں جو ہے کہ انہ ﷺ خیر غلاما جواب یہ کہ اس کے متعلق حضورؐ سے یہ دعا بھی منقول ہے کہ اللہم اہدہ کما روی عن رافع بن سنان انہ اسلم وابت امرأتہ ان تسلم فی ابن لہا صغیر فاجلس النبیؐ الاب ہہنا والام ہہنا ثم خیرہ وقال اللہم اہدہ فذہب الی ابیہ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ اب حضورؐ کی دعا کی برکت سے اس صبی کو یہ توفیق ہوئی کہ وہ بحیثیت شرع جو اس کے لئے زیادہ شفیق ہے اسکو اختیار کرے اب تو حضورؐ کے غیر کی دعا پر اتنا اطمینان نہیں ہے اس لئے ولد کو اختیار نہیں دیا جاویگا۔ یا حضورؐ نے اسلئے اختیار دیا تھا کہ اگر بغیر تخییر وہ صبی باپ کو دیدیتے تو یہ الزام ہوسکتا کہ حضورؐ معاملات کے بارے میں بھی مسلمان کی رعایت زیادہ کرتے ہیں اس سے بچنے کیلئے تخییر ثابت ہے تو یہ تخییر عارضی بنا پر ہے کما فی الہدایہ ص۲۱۶ ج۲ و فتح القدیر ص۳۱۸ ج۳ والبذل ص۱۰۸ ج۳ والتعلیق ص۹۹ ج۴۔ **فصل ثالث** کی حدیث ہلال بن اسامہ کے اندر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس قضیہ کے اندر تو حضورؐ سے دو قضا منقول ہیں۔ اول استہام ای قرعہ اندازی کرکے حق ثابت کرنا۔ دوم تخییر الولد لیکن اس قسم کے واقعہ میں ابوہریرہؓ نے صرف ایک قضا ای استہام کو کیسے اختیار کیا جو حضورؐ کے خلاف ہے۔ جواب یہ کہ حضورؐ نے تو اولاً قطع منازعۃ کیلئے اپنے اجتہاد سے استہام کے قضا کیا تھا لیکن جب ولد کو کبیر دیکھا کما یدل علیہ قولہا وقد سقانی لانہ لا یقدر علی الاستقاء من الکبیر الا الکبیر تو حضورؐ نے تخییر کیساتھ قضا کیا۔ اور ابوہریرہؓ نے اس کے خلاف نہیں کیا بلکہ حضورؐ کی موافقت کرکے استہام و تخییر دونوں کے ساتھ قضا کیا تھا کما یدل علیہ ما نقلہ الزیلعی عن ابن حبان ان اباہریرہؓ خیر غلاما بین ابیہ وامہ۔ لیکن راوی نے تخییر کے ذکر کو چھوڑ دیا۔ فتخییر ابی ہریرۃ للغلام ان کان للکبیر البالغ فہو لیوافقہا وان کان للصغیر فہو اجتہاد منہ ولا یغرنا لان ابابکرؓ قد قضی فی عاصم لامہ بغیر تخییر ولم ینکرہ احد کما فی البذل ص۱۰۸ ج۳۔ واضح ہو کہ اگر دو رجل یا اکثر ولد کے متعلق تنازع کیا ہو یا ان تکون الجاریۃ مملوکۃ لہم فوقعوا علیہا فی طہر فادعوا الولد کلہم فیحکم بالقرعۃ کما ہو قول اسحق بن راہویہ وہو قول القدیم للشافعی کما فی حدیث ابی ہریرہ انہ قال استہما علیہ اقرعی انت وابوہ علی الولد لیکن امام اعظم نے قرعہ کے انکار کیا چنانچہ طحاوی نے کہا کہ قرعہ کا حکم ابتداء اسلام میں تھا اب منسوخ ہے دراصل قرعہ اندازی کے متعلق تحقیق یہ ہے جیسا کہ حضرت مولانا شیخ الہندؒ نے فرمایا کہ اولیٰ یہی ہے کہ قرعہ کا حکم نہ ہو بلکہ امام اعظمؒ نے قرعہ کو مانتے ہیں لیکن یہ کہتے ہیں کہ قرعہ کا اعتبار احد المتساویین کو ترجیح دینے میں ہے کسی امر کو ابتداءً ثابت کرنے میں نہیں مثلاً بوقت ارادۂ سفر اگر متعدد زوجات میں کسی ایک کو لیجانا چاہے تو قرعہ ڈالکر تعیین کرنا مستحب ہے اور اسحقؒ و شافعیؒ بھی یہی فرماتے

کہ قرعہ اثبات حدود کے اندر حجت نہیں بل فی اثبات النسب بعد انسداد الطرق الشرعیۃ کمافی انوار المحمود ص ۵۷ بالتفصیل والبذل ص ۱۰۳

کتاب العتق :-

بحث العتق لغۃ واصطلاحا مع ذکر الفائدۃ العجیبۃ ۱۲

العتق والعتاق لغۃ ھو القوۃ یقال عتق الفرخ جب پرندہ کا بچہ قوی ہوکر آشیانہ سے اُڑنے لگے، اور اشعۃ اللمعات میں ہے کہ عتق معانی متعددہ دارد کرم وجمال ونجابت وحریۃ ومراد اینجا معنی حریت ست کہ بفعل مولیٰ حاصل شدہ ست والعتق فی الشریعۃ قوۃ حکمیۃ یصیر المرأبھا اھلاً للشھادۃ والولایۃ والقضاء کمافی العنایۃ ص ۳۵۶ والاشعۃ ص ۲۰۲ النجم الوہاج میں ہے کہ حضورؐ نے اپنی عمر کے سال کے عدد کے موافق ص ۶۳ غلاموں کو آزاد کئے ہیں اور عائشہؓ نے ۶۷ غلاموں کو آزاد کئے واعتق ابوبکرؓ کثیراً واعتق العباس سبعین عبداً رواہ الحاکم واعتق عثمان وھو محاصر عشرین واعتق حکیم ابن حزام مائۃ مطوقین بالفضۃ واعتق ابن عمر الفاً واعتمر الف عمرۃ وحج ستین حجۃ واعتق عبدالرحمٰن بن عوف ثلاثین الف نسمۃ کذا فی سبل السلام کمافی التعلیق ص ۱۰۱

بحث تخصیص الفرج بالذکر ۱۲

فحدیث ابی ھریرۃ حتی فرجہ بفرجہ ۔ یہاں فرج کی تخصیص بالذکر کے متعلق اشرف نے کہا کہ چونکہ شرک کے بعد فرج اکبر الکبائر ای زنا کا محل ہے کلام میں قوۃ ومبالغہ کرنیکے لئے اسکو خاص کرکے ذکر کیا کقولہم مات الناس حتی الانبیاء ۔ اور مظہر نے کہا کہ چونکہ دوسرے اعضاء کے بنسبت چونکہ فرج عضو حقیر ہے اس لئے اسکو خاص کرکے ذکر کیا مراد یہ کہ یہ حقیر عضو کو بھی نار سے رہائی ملیگی اسی وجہ سے بعض اہل علم نے کہا کہ مستحب یہ ہے کہ جس غلام کو آزاد کیا جاویگا وہ خصی ومقطوع الذکر ہو اور یہ بھی مستحب ہے کہ رجل عبد کو آزاد کرے اور عورت امۃ کو لیتحقق مقابلۃ الاعضاء بالاعضاء وفی الہدایہ الاعتاق تقرب مندوب الیہ لحدیث ابی ہریرہؓ انہ قال یا رسول اللہ ﷺ اعتق مومنا اعتق اللہ بکل عضو منہ عضوا منہ من النار اخرجہ الائمۃ الستۃ والعتق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملکہ لان العتق لا یصح الا فی الملک کما مر کمافی الہدایہ ص ۴۲۹ والتعلیق ص ۱۰۱ والاشعۃ ص ۲۰۲ والعینی ص ۲۰۳

باب اعتاق العبد المشترک وشری القریب والعتق فی المرض

بحث اعتاق عبد المشترک مع ذکر الاختلاف وذکر الاقوال وسعایۃ العبد ۱۲

فحدیث ابن عمر والا فقد عتق منہ ما عتق ۔ ای ان لم یکن المعتق موسرا فقد عتق منہ قضیۃ ۔ تعلیق ص ۱۰۲ میں بدایۃ المجتہد سے نقل کیا کہ عبد دو شریک کے درمیان مشترک ہو اگر ایک شریک نے اپنے حصہ کو آزاد کردیا ہے تو مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ نے کہا کہ اگر آزاد کرنے والا تونگر ہے تو شریک ثانی جسنے اپنے حصہ آزاد نہیں کیا بغیر زیاتی ونقص اس کے حصہ کی قیمت کرکے اس شریک ثانی کو دیا جائے گا وعتق الکل علی المعتق وکان ..... اور اگر آزاد کرنے والا معسر ای تنگدست ہو تو اس معتق پر کوئی ضمان نہیں وبقی المعتق بعضہ عبدا واحکامہ احکام العبد لحدیث ابن عمر انہ قال من اعتق شرکا لہ (ای نصیبا لہ) فی عبد وکان لہ مال یبلغ ثمن العبد قوم علیہ قیمت العدل فاعطی شرکاءہ حصصھم وعتق علیہ العبد والا فقد عتق منہ ما عتق متفق علیہ اور اس مسئلہ کے اندر صاحبین اور امام اعظم کے درمیان اختلاف دو اصل پر مبنی ہے اول یہ کہ صاحبین کے نزدیک اعتاق کے اندر تجزی نہیں آسکا کما ہو قول شافعیؒ لحدیث ابی المیسح عن ابیہ ان رجلا اعتق شقصا لہ من غلام فذکر ذلک للنبیؐ فقال لیس للہ شریک واجاز عتقہ رواہ احمدؒ وابو داؤد وفی لفظ ہو حرٌ کلہ لیس للہ شریک جب اپنے حصہ کو آزاد کرنے پر کل عبد کے عتق کا حکم دیا اس وجہ سے صاحبین کہتے ہیں کہ اضافۃ الاعتاق الی البعض کاضافتہ الی الکل فلہذا یعتق کلہ

اور اصل دوم یہ کہ جس شریک نے اپنے حصہ کو آزاد کیا وہ اگر موسر ہے تو وہ شریک ثانی کو ان کے حصہ کا ضمان دیگا۔ اور اگر شریک معتق معسر ہے تو عبد خود سعی کر کے شریک ثانی کے حصہ کی قیمت ادا کردے گا لہذا سعایۃ العبد صرف اعسار معتق کی صورت میں ہے اور یسار ہی معتق صاحبین کے نزدیک مانع عن السعایہ ہے کما فی حدیث ابی ہریرہؓ انہ علیہ السلام قال فی الرجل اعتق نصیبا ان کان غنیا ضمن وان کان فقیرا سعی العبد فی حصۃ الآخر اخرجہ الائمۃ الستۃ اس حدیث میں تضمین وسعایہ کے حکم کو معتق کی دو حالت پر تقسیم کر دیا کہ اگر وہ معتق موسر ہے تو اس پر ضمان لازم ہے واگر وہ معسر ہے تو عبد پر سعایہ لازم اور قسمۃ شرکت کی منافی ہے لہذا صرف اعسار المعتق کی صورت میں سعایہ ہوگا نہ یسار کی حالت میں کما اختارہ الطحاوی قولہما۔ امام اعظم نے کہا کہ دو شریک کے درمیان مشترک عبد کو اگر ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا ہے تو صرف آزاد کرنے والے شریک کا حصہ آزاد ہوگا نہ کل غلام کیونکہ امام اعظم کے نزدیک اعتاق کے اندر تجزی ہو سکتی ہے۔ لحدیث ابن عمرانہ علیہ السلام قال فعتق منہ ما عتق متفق علیہ ای فقد عتق حصتہ معلوم ہوا کہ پورا غلام آزاد نہ ہوگا جس سے صراحۃً تجزی الاعتاق ثابت ہوتا ہے نیز اعتاق اثبات العتق بازالۃ الملک کا نام ہے اور ملک چونکہ متجزی و منقسم ہوتا ہے کما فی البیع والھبۃ بالاجماع لہذا ازالۃ الملک بھی متجزی ہو کر تصرف اعتاق موضع اضافہ پر منحصر ہوگا لہذا اگر بعض کو آزاد کیا تو بعض ہی آزاد ہوگا نہ کہ پورا غلام۔ اب اگر آزاد کرنے والا شریک موسر ہے تو شریک ثانی کو تین اختیار میں سے ایک اختیار ملے گا اگر چاہے تو شریک ثانی بھی اپنے حصہ آزاد کرے یا شریک ثانی اپنے حصہ کی قیمت کا ضمان شریک معتق سے لیوے فحینئذ یرجع العتق علی العبد والولاء للمعتق اور اگر چاہے تو شریک ثانی عبد سے سعی کرا کر اپنے حصہ کی قیمت اصول کرے وان اعتق الشریک الثانی او استسعی فالولاء بینہما اور اگر آزاد کرنے والا شریک معسر ہو تو شریک ثانی کو دو اختیار میں سے ایک ملیگا اگر چاہے شریک ثانی اپنے حصہ آزاد کرلے اور اگر چاہے وہ عبد سے سعی کروا وے فی ہذین الوجھین الولاء بینہما وہذا عند ابی حنیفۃؒ اس سے آپکو معلوم ہوگیا ہوگا کہ یسار معتق جو صاحبین کے نزدیک سعایۃ العبد سے مانع تھا امام اعظمؒ کے نزدیک یسار المعتق مانع عن السعایہ نہیں یہی اصل ثانی ہے کیونکہ غیر معتق شریک ثانی کے حصہ کی مالیۃ (اگرچہ اس کے اختیار کے بغیر ہو) عبد کے پاس محبوس ہوگئی ہے لہذا عبد سے سعی کرا کر اس سے ضمان لے سکے گا وہ شریک معتق موسر ہو یا معسر۔ کما اذا ہبت الریح بثوب انسان والقتہ فی لون غیرہ حتی انصبغ الثوب باللون فعلی صاحب الثوب قیمۃ لون الآخر موسرا کان او معسرا تو جیسا کہ صاحب ثوب صبغ کے ذریعہ منتفع ہو کر ضمان دینا پڑیگا ایسا ہی عبد بھی عتق کے ذریعہ منتفع ہو کر ضمان دے گا۔ اب اس مسئلہ کے خلاف جو دو اصل پر مبنی ہوا ایک تجزی الاعتاق عند الامام لا عندہما دوم یسار المعتق لا یمنع سعایۃ العبد عندہ ویمنع عندہما ہر فریق کی دلائل بالتفصیل گذر چکی ہے۔ **الجواب**:۔ صاحبین نے جو عدم تجزی اعتاق کے متعلق ہو حرؓ کلہ سے دلیل لائے جواب یہ کہ یہ حدیث اور امام اعظم ... جو حدیث لائے ان دونوں میں تو تعارض ہے لہذا بقاعدۂ اصول جو قیاس کے موافق ہے وہ راجح ہوگی چنانچہ امام اعظم نے جو فقد عتق منہ ما عتق ای فقد عتق حصتہ کی حدیث لا ... وہ راجح ہوگی لان الاصل ان التقرف یقصر علی موضع الاضافۃ۔ اور صاحبین نے جو یسار المعتق مانع عن السعایہ ہونے کے متعلق ان احادیث کو پیش کیے کہ جنمیں عبد کی تضمین و سعایہ کو معتق کی دو حالت پر تقسیم کر دیا اس کے جواب یہ کہ حضورؐ نے یہ تقسیم علی وجہ الشرط کئے ہیں چنانچہ حضورؐ نے استسعاء عبد کو معتق کے اعسار وفقر کے ساتھ معلق کیا وہو لا یتاتی الا استسعاء عند عدم الفقر لان المعلق بالشرط یقتضی وجود المشروط عند وجود الشرط ولا یقتضی عدم المشروط عند عدم الشرط فجاز ان تثبت السعایہ عند وجود الدلیل الذی لابی حنیفۃؒ وان لم یوجد شرط الاعسار بل یکون موسرا کما فی العنایہ ۱۲ منہ

و فتح القدیر و الہدایہ ص۴۳۷ والعینی ص۲۰۷ والبذل ص۲۰ والانوار ص۴۳ والتعلیق ص۱۰۲ وغیر ذلک

فی حدیث عمران بن حصین فاعتق اثنین وارق اربعة ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مرض الموت میں اگر اعتاق کیا ہو تو اس کے مال کی ساتھ وارثین کے حق متعلق ہونے کی بنا پر وہ اعتاق اس کے ثلث مال سے نافذ ہوگا لیکن نفاذ من الثلث کی صورت کی تعیین کی متعلق اختلاف ہے چنانچہ انوار المحمود ص۴۳۷ میں ہے کہ مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک اگر کسی نے اپنے تمام غلام [illegible] متعلق مرض الموت میں آزادی کی وصیت کیا ہو اس کے پاس اور کوئی مال نہ ہو تو اس جیسی صورتوں میں قیمت لگانے کے بغیر باعتبار عدد قرعہ اندازی کے طور پر ثلث معین کیا جاوے گا مثلاً کسی کے پاس صرف چھ غلام ہو اور کوئی مال نہیں ہے تو باعتبار عدد قرعہ ڈالکر ثلث یعنی دو غلام کو آزاد کیا جاوے گا اور بقیہ چار غلام رکھا جاوے بظاہر حدیث عمران بن حصین ان رجلا اعتق ستة مملوکین لہ عند موتہ ولم یکن لہ مال غیرھم فدعا بھم النبی ﷺ فجزأھم ثلاثا ثم اقرع بینھم فاعتق اثنین وارق اربعة رواہ مسلم ۔ لیکن چونکہ امام اعظم کے نزدیک مذکورہ دلائل عقلیہ و نقلیہ کی بنا پر تجزی الاعتاق جائز ہے اس لئے مذکورہ چھ غلاموں کے ہر ایک سے ثلث آزاد ہوگا کیونکہ اس مریض نے عتق کی نسبت اپنے تمام عبادستة کیطرف کیا تھا لہذا ہر ایک کے اندر بحیثیت حکم شرع (وھو الوصیة فی ثلث المال) وہ عتق پایا جانا چاہئے اس لئے ہر ایک ثلث آزاد ہوگا اور ہر غلام بقیہ دو ثلث کیلئے سعی کرکے ورثہ کو قیمت ادا کرے ۔ الجواب :۔ انہوں نے جو حدیث قرعہ پیش کی ہے جواب ۱ یہ کہ وہ حدیث مضطرب ہے کما فی روایة عمران فاعتق ستة مملوکین وفی بعضھا انہ اعتق واحدا (وفی روایة انہ دبر عبیدہ) ۔ یا جواب ۲ یہ کہ راوی نے ماحصل کو ذکر کیا ہے چنانچہ ہر غلام میں اگر تین حصہ شمار کیا جاوے تو چھ غلاموں میں اٹھارہ حصے ہوں گے تو ہر ایک چھ غلاموں میں سے جو ایک ایک حصہ آزاد کیا تو اس سے چھ حصے آزاد کرنا ہوا یہی چھ حصے دو غلام کے مثل ہے اس لئے اسطرح تعبیر کیا کہ فاعتق اثنین اور بقیہ جو بارہ حصے ہیں وہ چار غلام کے برابر ہیں اسکو ارق سے تعبیر کیا ہے و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ۔ جواب ۳ یہ کہ قرعہ کیذریعہ اس تعیین کا حکم ابتداءً تھا نہی عن القمار کیوجہ سے حکم قرعہ بھی منسوخ ہوگیا اب حدیث منسوخ کیذریعہ استدلال ہی باطل ہے لہذا یہ اشکال بھی دفع ہوگیا کہ حدیث کے مقابلہ میں ابو حنیفہؒ کا استدلال بالقیاس صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وہ حدیث تو منسوخ ہے ۔ اور سبل السلام سے مالک کا یہ قول بھی نقل کیا گیا کہ قال مالک لعتبر التقویم فاذا کانوا ستة اعبد اعتق الثلث بالقیمة سواء کان الحاصل من ذلک اثنین منھم او اقل او اکثر ۔ ہاں اگر اس مریض کو دو سو درہم مال ہو تو بالاجماع تمام غلاموں میں عتق نافذ ہوگا کما فی التعلیق ص۱۰۳ وانوار المحمود ص۴۳۷ وبذل المجہود ص۲۶

فی حدیث ابی ھریرة رض فیشتریہ فیعتقہ ۔ اہل ظاہر کے نزدیک اگر کوئی شخص اپنے قریب یعنی رشتہ دار کا مالک ہو تو صرف مالک بننے کی بنا پر وہ قریب آزاد نہ ہوگا بلکہ مالک خود آزاد کرے تب آزاد ہوگا لحدیث ابی ہریرة انہ قال لایجزی ولد والدہ الا ان یجدہ مملوکا فیعتقہ رواہ مسلم ۔ یہاں بعد الشراء مالک بننے پر اعتاق کو مرتب کیا معلوم ہوا کہ صرف مملوک پر آزاد نہیں ہوگا بلکہ اعتاق یعنی آزاد کرنے کی ضرورت ہے لیکن جمہور ائمہ و تمام امة کے نزدیک صرف مالک بننے پر اعتاق کے بغیر آزاد ہو جاویگا لحدیث سمرة الرحم عاقال من ملک ذا رحم محرم فھو حر ۔ رواہ الترمذی و ابو داؤد اس حدیث کو یحیی بن سعید القطان و عبد الحق نے صحیح بتائے ہیں ایسا ہی اس حدیث کو بھی عن ابن عمر انہ عاقال من ملک ذا رحم محرم عتق علیہ رواہ النسائی ۔ الرحم فی الاصل وعاء الولد فی البطن

بحث نفاذ عتق المریض مع ذکر الاختلاف فی نفوذ من الثلث او الکل ۱۲

بحث عتق من ملک ذا رحم محرم منہ مع ذکر الاختلاف فی نفوذ من الثلث او الکل ۱۲

امہ پھر وہ قرابت و تعلق جو من جہۃ الولادۃ ہو اسکو رحم کہا جاتا ہے اسی سے ذو رحم ہے یعنی صاحب قرابت ای رشتہ دار اور محرم وہ اقارب ہیں کہ جسمیں ایک کو مذکر دوسرے کو مؤنث فرض کر۔ نہ سے ان دونوں کے درمیان ہمیشہ کیلئے نکاح جائز نہو گا فی حاشیۃ الہدایہ ص۲۳۲ ج۲ عن العنایہ۔ **الجواب** جمہور اس حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس شراء چونکہ عتق کا سبب ہے اس لئے مجازاً عتق کو اسکی طرف منسوب کر دیا ورنہ حقیقت یہ ہے کہ نفس شراء پر عتق مرتب ہوتا ہے تو اس حدیث ابی ہریرہؓ میں جو نسبت عتق الی المالک ہے اسکو آیۃ قرآنیہ کی بناء پر مجاز پر حمل کرنے کی ضرورت ہوئی حیث قال تعالیٰ وما ینبغی للرحمٰن ان یتخذ ولداً ان کل من فی السموات والارض الا آتی الرحمٰن عبداً۔ اس آیت سے ثابت کیا گیا کہ بنیۃ عبدیۃ کی منافی ہے اگر بنیۃ ثابت ہو تو عبدیۃ منتفی ہو جاویگی کما فی المرقاۃ ص۵۴۳ ج۵ پھر جمہور ائمہ جو نفس شراء و ملک پر ترتب عتق کے قائل ہیں ان کے درمیان بھی اختلاف ہے چنانچہ شافعیؒ کے نزدیک جو مالکؒ کا ایک قول ہے کہ اگر مالک و مملوک کے درمیان ولادت کے تعلق و قرابت ہو تو مالک ہوتے ہی وہ مملوک آزاد ہو جاویگا فیحصل العتق فی الاباء والاجداد والامہات والجدات وان علوا وعلون وفی الابناء والبنات واولادھم الذکور والاناث وان سفلوا۔ لہذا اگر قرابت ولادت نہو مثلاً اخ یا اخت کا مالک ہوا ہو تو وہ آزاد نہو گا کیونکہ قرابۃ ولادت میں جو مالک کی رضامندی کے بغیر عتق کا حکم دیا گیا یہ خلاف قیاس ہے لہذا اخوۃ وغیرہ کی قرابۃ جو قرابۃ ولادت سے ادنی درجہ میں ہے اس قرابۃ اخوۃ کو قرابۃ ولادت کی ساتھ لاحق کر کے حکم اسیر نہیں دیا جائیگا۔ وقال مالک فی روایۃ یعتق الاخوۃ ایضاً لیکن امام اعظمؒ واحمدؒ واسحٰقؒ وثوریؒ وزہریؒ وحمادؒ شعبیؒ وعطاء وجابر وعمر وابن مسعودؓ وغیرہم کے نزدیک جو مالکؒ کا ایک قول ہے کہ جتنے بھی ذی رحم محرم ہو اسمیں قرابۃ ولادۃ ہو یا نہو ان کے مالک بننے پر وہ آزاد ہو جائینگے سواء کان المالک وکذا المملوک مسلماً او کافراً۔ لعموم حدیث سمرہ انہ فما قال من ملک ذا رحم محرم فہو حر رواہ ابو داؤد والترمذی وہکذا فی حدیث ابن عمر کما مر۔ ان دونوں حدیث کے عموم سے یہی معلوم ہوا کہ جس رشتہ دار اور اس مالک کے درمیان قرابۃ موثرہ فی المحرمیۃ ہے سواء کانت قرابۃ الولادۃ ام لا پس وہ آزاد ہو جائیگا۔ نیز چونکہ قرابۃ موثرہ فی المحرمیۃ کی بناء پر وصل فرض و قطع تعلق حرام ہے اس لئے حکم عتق کا دار و مدار اس قرابۃ محرمیۃ پر ہے نہ قرابۃ ولادۃ پر کما فہمہ الشافعیؒ اب اس سے شافعیؒ کا جواب بھی ہو گیا نیز جواب یہ کہ صریح حدیث کے مقابلہ میں قیاس کا اعتبار نہیں کما قال ابن الہمام بعد نقل الحدیث فیفہم جمیع المعانی المعینۃ کما فی فتح القدیر ص۲۴۱ ج۴ والہدایہ ص۲۳۲ ج۲ والانور ص۲۳۳ ج۲ والنووی ص۲۹۵ ج۱ والتعلیق ص۱۰۲ ج۴:۔

فی حدیث جابر فاشتراہ نعیم ابن النحام۔ واضح ہو کہ تدبیر جو اثبات العتق عن دبر ہے وہ دو قسم ہے اول تدبیر مطلق وہو ان یعلق الرجل عتق عبدہ بموتہ مطلقاً کما قال الرجل لمملوکہ اذا مت فانت حر۔ دوم تدبیر مقید وہو ان یعلق الرجل عتق عبدہ بموتہ موصوفاً بصفۃ او بموتہ وشرط آخر نحو ان یقول ان مت من مرضی ہذا او من سفری ہذا فانت حر۔ ویجوز بیع المدبر المقید بالاجماع کما فی البذل ص۲۵ ج۲۔ اب مدبر مطلق کے بیع کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ کے نزدیک مدبر کا بیع جائز ہے کما ہو قول مجاہد وطاؤس لحدیث جابر ان رجلاً من الانصار دبر مملوکاً ولم یکن لہ مال غیرہ فبلغ النبی ﷺ فقال من یشتریہ منی فاشتراہ نعیم ابن النحام بثمان مائۃ درہم متفق علیہ دل الحدیث علی جواز بیع المدبر لیکن امام اعظمؒ ومالکؒ کے نزدیک مدبر کی بیع جائز نہیں کما ہو مروی عن عمر وعثمان وابن مسعود وزید بن ثابت وابن عمر وابن عباس وہو قول جماعۃ من التابعین مثل شریح ومسروق وسعید بن المسیب والقاسم بن محمد وابی جعفر ومحمد بن سیرین وعمر بن عبد العزیز والشعبی والحسن البصری والزہری

وسعید بن جبیر وسالم وقتادہ حتی قال ابو حنیفہؒ لولا قول عمرؓ لرأیت بیع المدبر جائزا لما دل علیہ من النظر کما فی البدائع ودلیل الاحناف والموالک ماروی عن ابن عمر عن النبیؐ انہ قال المدبر لا یباع ولا یوھب وھو حر من ثلث المال اخرجہ الدارقطنی ۔ دارقطنی نے کہا کہ حدیث ابن عمرؓ مرفوعا ہونا صحیح نہیں بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ موقوف ہے ابن الہمام نے جواب دیا کہ اگر وہ حدیث مرفوع ہو تو کوئی اشکال نہیں واگر موقوف ہو کر ابن عمر کے قول ہو تو چونکہ منع بیع المدبر کا حکم غیر قیاسی چیز ہے اس لئے اسکو سماع عن النبیؐ پر حمل کر کے حکماً مرفوع کہا جاویگا واگر بالفرض ابن عمرؓ کے قول مانا جاوے تو حدیث جابر اس کے معارض نہیں لانہ واقعۃ حال لاعموم لہا وانما یعارضہ لو قال النبیؐ یباع المدبر اب یہ اشکال بھی نہ ہوگا کہ حدیث مرفوع کے مقابلہ میں قول صحابی کیسے لائے گئے ۔ وعن ابی سعید الخدری وجابر ان النبیؐ نہی عن بیع المدبر ۔ الجواب زیلعی نے کہا کہ حدیث جابر کے دو جواب ہیں اول یہ کہ اس حدیث میں جو بیع المدبر کا ذکر ہے اس سے مدبر مقید مراد ہے والمدبر المقید یجوز بیعہ عندنا الا ان یثبتوا انہ کان مدبرا مطلقا وھم لا یقدرون علی ذلک اور اس مدبر کے علاوہ کوئی دوسرا مال نہ ہونے کی بنا پر بیع کو جائز نہیں کہا جا سکتا لان المذہب فیہ ان العبد یسعی فی قیمتہ کما دل علیہ ما اخرج عبد الرزاق فی مصنفہ عن زیاد الاعرج انہ قال فی رجل اعتق عبدہ ولیس لہ مال یستسعی العبد فی قیمتہ ثم اخرج عن علیؓ نحوہ ۔ جواب ثانی یہ ہے کہ حدیث جابر میں ذات عبد مدبر کو بیع کرنا مراد نہیں بلکہ اسکی خدمت ونفقہ کی بیع مراد ہے کما قال ابو جعفر شبہ ذلک الحدیث من جابرؓ انما اذن فی بیع خدمتہ رواہ الدارقطنی ۔ وقال الدارقطنی ابو جعفر ھذا وان کان من الثقات الاثبات ولکن حدیثہ ھذا مرسل وقال ابن القطان ہو مرسل صحیح ۔ نیز جواب سوم یہ کہ ابتداء اسلام میں بیع الحر بھی جائز تھا علی ماروی انہ باع رجلا یقال لہ سرق فی دینہ تو ابتداء بیع المدبر بھی جائز ہوتا ہوگا لیکن بیع الحر اب منسوخ ہے بقولہ تعالیٰ وان کان ذو عسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ ایسا ہی بیع المدبر بھی منسوخ ہے ۔ کما فی المرقات بشرح المشکوٰۃ ص۵۴۵ والعینی ص۲۲ وفتح القدیر ص۲۳۴ والتعلیق ص۱۰۲ ۔ حضرت شیخ الہندؒ نے جواب دیا کہ حضورؐ نے اس مدبر کی تدبیر کو رد کر کے اسکو بیع کیا تھا جو حضورؐ کے لئے مخصوص ہے کما فی الانوار ص۲۳۷ ۔

فحدیث جابر بعنا امہات الاولاد ۔ مرقات شرح مشکوٰۃ ص۵۴۹ میں ہے کہ بشر مریسی وبعض ظاہریہ کے نزدیک بیع ام الولد جائز ہے ونقل ہذا المذہب عن ابی بکر الصدیق وعلی وابن عباس وابن الزبیر وزید بن ثابت ۔ لحدیث جابرؓ قال بعنا امہات الاولاد علی عہد النبیؐ وابی بکر رواہ ابو داؤد ۔ وعن جابر یقول کنا نبیع امہات الاولاد ورسول اللہ فینا لا یری بذلک بأسا اخرجہ عبد الرزاق لیکن ائمہ اربعہ بلکہ جمہور صحابہ وتابعین وفقہاء کے نزدیک امہات الولد کی بیع جائز نہیں ۔ لحدیث جابرؓ قال بعنا امہات الاولاد علی عہد النبیؐ وابی بکر فلما کان عمر نہانا عنہ فانتہینا رواہ ابو داؤد ھذا اقوی الدلائل علی بطلان بیع امہات الاولاد کیونکہ صحابہ کرام کو اگر معلوم ہوتا کہ عمرؓ انکار بیع ام الولد میں حق بجانب نہیں ہیں ..... تو صحابہ کرام ہرگز اسکو تسلیم نہ کرتے اور نہ اس پر سکوت کرتے واگر صحابہ کرام کو یہ معلوم ہوتا کہ عمرؓ اپنی رائے واجتہاد سے منع کر رہے ہیں تو عمر وعمرؓ کے خلاف کرتے حالانکہ فانتہینا سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس حکم منع پر صحابہ کا اجماع ہوا ہے ۔ نیز حدیث ابن عباس میں ہے کانہ قال اذا ولدت امۃ الرجل منہ فہی معتقۃ عن دبر منہ رواہ الدارمی ۔ جب ام الولد معتقۃ ای آزاد شدہ ہے اس کی بیع ناجائز ہوگی وھکذا روی انہ قال فی ماریہ لما ولدت ابراھیم اعتقھا ولدھا ۔ الجواب تورپشتی نے کہا کہ حضورؐ کے زمانہ میں جو امہات الولد کے بیع ہوئی وہ اس بنا پر ہوگا کہ اس بیع کے نسخ عام طور پر شائع ذائع نہ ہوا ہو ۔ یا حضورؐ کے زمانہ میں وہ بیع قبل النسخ تھا وہذا اولی التاویلین اور ابو بکر صدیقؓ کے زمانہ میں

بحث اختلاف فی بیع امہات الاولاد ۱۲

بیع ام الولد کسی خاص قضیہ و واقعہ کی متعلق ہوا ہو جس کے علم ابو بکرؓ اور اس کے پاس رہنے والوں کو نہ تھے لیکن جابرؓ سمجھکر کہ لوگ اب تک تجویز سابق پر ہیں اسکو نقل کر دیا پھر جب اس کا نسخ عمرؓ کے زمانہ میں مشہور ہوا تو جماعت صحابہ کے قول کیطرف عود کیا کما یدل علیہ قولہ فلما کان عمر نہانا عنہ فانتہینا جو بطلان بیع ام الولد پر اقوی الدلائل میں سے ہے کما فی المرقاۃ ص۵۴۳ والعینی ص۲۱۶ وتعلیق الصبیح ص۱۰۵ والبذل ص۲۴۔

فی حدیث ابن عمر فمال العبد لہ ۔ یہاں کی ضمیر عبد کیطرف بھی راجع ہو سکتی ہے لانہ اقرب السبوق مال کی اضافت عبد کیطرف مجازاً ہوگی کیونکہ وہ عبد اپنے مولی کی اجازت سے اس مال کی حفاظت اور اسمیں تصرف کرتا ہے کما یقال غنم ای اس صورت میں الا ان یشترط السید کے معنی یہ ہونگے کہ مال تو عبد کا ہے لیکن اگر مولی اپنے کیلئے ہونیکی شرط لگادے تو مولی کے مال ہوگا۔ صورت مذکورہ میں مالک و حسن بصری و نخعی و ظاہریہ کے مذہب کی تائید ہوگی کہ ان حضرات کے نزدیک بعد العتق مولی کو ولا نہیں ملے گا بلکہ عبد کا مال عبد کو ملے گا کما یدل علیہ روایۃ احمد من اعتق عبداً ولہ مال فالمال للعبد کما رواہ ابن عمر عن النبیؐ وکان ابن عمر اذا اعتق عبداً لم یتعرض لمالہ۔ لیکن امام اعظمؒ و شافعیؒ و احمدؒ بلکہ جمہور کے نزدیک بعد العتق عبد کا مال مولی کو ملیگا۔ کما فی حدیث ابن عمر انہ قال من اعتق عبداً ولہ مال فمال العبد رواہ ابوداؤد کہ یہاں لہ کے ضمیر مولی کیطرف ہے الا ان یشترط السید ان یہبہ للعبد بعد العتق و فی حدیث المتفق علیہ من باع عبداً ولہ مال فمالہ للبائع اس سے صاف معلوم ہوا کہ عبد کے مال بعد العتق مولی کو ملیگا جس سے لہ کے ضمیر مولی کیطرف راجع کرنے کی تائید ہوتی ہے وعن ابن مسعود قال سمعت ویقول النبیؐ من اعتق عبداً فمالہ للذی اعتق رواہ البیہقی۔

الجواب انہوں نے جو حدیث اول ذکر کیا اسکے متعلق کہا گیا کہ انہ حطأ۔ اور ابن عمر جو مال العبد تعرض نہ کرتے یا انکی طرف سے بطور تفضل و احسان کے ہے ورنہ اصلی حکم یہی ہے کہ مال مولی کو ملیگا کما فی المرقاۃ ص۵۵ والبذل ص۵۵ والانوار ص۲۶۳

فی حدیث سفینۃ اعتقک واشترط علیک ۔ کسی شرط کی ساتھ معلق کرکے آزاد کرنیکے متعلق اختلاف ہے چنانچہ محمد بن سیرین نے کہا کہ اگر عتق کو شرط پر معلق کیا تو وہ شرط ثابت ہوگی کما فی حدیث سفینۃ قال کنت مملوکا لام سلمۃ فقالت اعتقک واشترط علیک ان تخدم النبیؐ ما عشت الحدیث رواہ ابوداؤد لیکن اکثر فقہاء کے نزدیک خدمت وغیرہ کی شرط اگر مقرون بالعتق ہو فعلی العبد القیمۃ ولا خدمۃ والا گر وہ شرط بعد العتق ہو فلا یلزم الشرط ولا شیٔ علی العبد بل اکثر الفقہاء یصححون لابقاء الشرط بعد العتق کیونکہ بعد العتق وہ عبد مولی کا مملوک نہیں تو اسپر شرط لگانا صحیح نہ ہوگا لان منافع الحر لا یملکہا غیرہ الا باجارۃ اولمعنی ہا و فی الہدایہ ص۴۵۱ من اعتق عبدہ علی خدمتہ ای بشرط خدمتہ اربع سنین مثلا فقبل العبد عتق ثم مات المولی من ساعتہ فعلی العبد قیمتہ عند ابی حنیفہؒ و ابی یوسفؒ وعند محمدؒ کما ہو القول الاول لابی حنیفہؒ علی العبد قیمۃ خدمتہ اربع سنین و تحقیق المقام فی شرح ابن الہمام ص۴۲۹۔ الجواب اس حدیث سفینہ میں جو اشتراط کا ذکر ہے اس کے متعلق خطابی نے کہا کہ دراصل یہ ایک وعدہ ہے جسکو اسم الشرط سے تعبیر کیا گیا فی نفسہ شرط لگانا مقصود نہیں کما فی المرقاۃ ص۵۵ والبذل ص۳۰ والتعلیق ص۱۰۶ والانوار ص۲۶۳۔

فی حدیث عمرو بن شعیب المکاتب عبد ۔ یہاں مختلف اقوال ہیں کما روی عن عمرؓ و علیؓ ان المکاتب اذا ادی العشر فلا رق علیہ وروی ذلک عن النخعی۔ وقال القاضی وابو الخطاب من الحنابلۃ انہ اذا ادی ثلثۃ ارباع الکتابۃ فعجز عن ربعہا یعنی مال کتابۃ کے چار حصہ میں سے تین حصہ ادا کر دیا ایک حصہ سے عاجز ہوگیا تو وہ آزاد سمجھا جاویگا۔ اور علیؓ سے منقول ہے کہ مال کتابۃ سے جسقدر ادا کیا اسی قدر آزاد ہوگا مثلاً اگر نصف مال ادا کیا

ادا کیا ہو تو نصف آزاد ہوگا لحدیث ابن عباس انہ قال اذا اصاب المکاتب حدًا او میراثًا ورث بحساب ما عتق منہ ویودی المکاتب بحصۃ ما ادی دیۃ حر وما بقی دیۃ عبد رواہ الترمذی یعنی جسقدر آزاد ہوا اسی اندازہ کے مطابق وارث ہوگا۔ فظاہرہ العتق بقدر ما ادی۔ لیکن ائمہ اربعہ بلکہ جمہور صحابہ وفقہاء کے نزدیک اگر ایک درہم بھی باقی رہے تو مکاتب عبد میں شمار ہوگا۔ لحدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ انہ قال المکاتب عبدٌ ما بقی علیہ من کتابتہ درہم رواہ ابوداؤد۔ وعنہ انہ قال من کاتب عبدہ علی مائۃ اوقیۃ فادّاہا الا عشرۃ اواق او قال عشرۃ دنانیر ثم عجز فہو رقیق رواہ الترمذی وابوداؤد۔ الجواب۔ انہوں نے جو ابن عباس کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ خود ترمذی نے اسکو ضعیف بتایا اور ضعف کی ساتھ ساتھ وہ دو حدیث صحیح کے معارض ہے لہذا قابل استدلال نہیں کما قالہ القاضی عیاض۔ اور صاحب مرقاۃ ملا علی قاری نے دونوں قسم کی حدیث کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے کہا کہ اس حدیث ابن عباس سے جو بقدر ما ادی آزاد ہو جانا ثابت ہوتا ہے یہ عتق تام و کامل نہیں جس کا ذکر عمرو بن شعیب کی دونوں حدیث میں ہے بلکہ یہ عتق تام مال کتابۃ کی ادائگی پر موقوف ہے تو حدیث ابن عباس میں عتق موقوف کو ذکر کیا یہ عتق کامل کو جمہور بھی عتق کامل کے منکر ہیں کما فی المرقاۃ ص۵۵۲ والتعلیق ص۱۰۷ والبذل ص۱۷ والانوار ص۴۲۸ :۔

پھر داؤد ظاہری وعکرمہ وغیرہما کے نزدیک اگر عبد عقد کتابت کا طالب ہو اور مولی اسمیں خیر دیکھے تو اس عبد کو مکاتب بنانا واجب ہے لقولہ تعالی والذین یبتغون الکتاب مما ملکت ایمانکم وکاتبوھم ان علمتم فیہ خیرا وقال الثوری الخیر ہو القوۃ علی الاحتراف والکسب لاداء بدل الکتابۃ وعن اللیث مثلہ۔ و فسر ابن عبد البر الخیر بالدین والامانۃ والصدق والوفاء اس آیۃ میں جو بعد الطلب فکاتبوھم کا امر وارد ہے وہ وجوب پر دال ہے۔ لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک عبد کو مکاتب بنانا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ مکاتب بنانیکو بیع کہا جاویگا یا عتق ان دونوں میں سے کوئی بھی مولا پر بالاجماع واجب نہیں اگرچہ بیع میں ثمن دو چند سے چند دیا جاوے لہذا مکاتب بنانا بھی واجب نہ ہوگا

الجواب :۔ آیۃ میں صیغہ امر ہے اسکو جمہور استحباب پر حمل کرتے ہیں لان الامر جاء للندب والاباحۃ کثیرا کما فی العینی ص۲۴۲ والانوار المحمود ص۴۳۸ :۔

فی حدیث ام سلمۃ فلتحتجب :۔ قاضی عیاض نے کہا کہ مکاتب اداء مال کتابت پر نفس قدرت رکھنے پر وہ آزاد نہیں ہوتا جبتک کہ وہ تمام مال ادا کر دے آزاد نہ ہوگا لقولہ ملکاتب عبدٌ ما بقی علیہ درہم۔ اب حدیث ام سلمہ میں جو مکاتب اداء مال کتابت پر قادر ہونے پر احتجاب کا حکم دیا یہ تورع و احتیاط پر محمول ہے لانہ یصدق انہ یعتق بالاداء وقاربت الشیء یعطی حکمہ چنانچہ ام سلمہ کے عبد نبہان جب اداء مال کتابت پر قادر ہوا تو ام سلمہ نے حجاب کر لیا۔ شیخ عبد الغنی نے کہا کہ یہ حجاب قبل الاداء ازواج مطہرات کیلئے خصوصی حکم ہے کیونکہ ان کی شان ہی الگ ہے حیث قال اللہ تعالی۔ لستن کاحد من النساء۔ واما غیرھن فالاحتجاب لھن من موالیھن بعد الاداء کما فی المرقاۃ ص۵۵۱ والتعلیق ص۱۰۶ والبذل ص۱۷۔ پھر عبد اپنی سیدہ کیلئے محرم ہونے نہ ہونیکے متعلق اختلاف ہے چنانچہ مالک کے نزدیک جو شافعی کا ایک قول ہے کہ عبد اپنی سیدہ کیلئے محرم ہے فلینظر الی وجہ السیدۃ وصدرہا وساقیہا وعضدیہا لقولہ تعالی او ما ملکت ایمانہن فکلہ ما عامۃ تتناول الذکور والاناث فیحل للسیدۃ ابداء مواضع زینتہن الی مما یلیہن۔ لیکن امام اعظم کے نزدیک عبد محرم نہیں کما فی الہدایہ ص۴۴۲۔ لایجوز للمملوک ان ینظر من سیدتہ الا الی ما یجوز للاجنبی النظر الیہ منہا ای الی الوجہ والکفین وفی قاضی خان وعبد فی النظر الی مولاۃ المرۃ التی لا قرابۃ بینہما بمنزلۃ الرجل الاجنبی۔ لان العبد تحل غیر محرم ولازوج وشہوۃ متحققۃ لجواز النکاح فی الجملۃ ای اذا عتق العبد۔ الجواب اس آیۃ میں

جو ممالیک سے عدم حجاب کا ذکر ہے وہاں سے اماء مراد ہے نہ کہ عباد کما قال سعید بن المسیب والحسن البصری وسمرہ بن جندب لاتغرنکم سورۃ النور فانہا فی الاناث دون الذکور کما فی الہدایہ ص۴۸۵ والبذل ص۱۰ :-

باب الایمان والنذور

چونکہ بعض صورتوں میں یمین اور نذر کا حکم ایک ہے اس لئے نذر کو یمین کے ساتھ لاحق کر دیا کما فی روایۃ ابن عباس انہ قال من نذر ولم یسم فکفارتہ کفارۃ یمین رواہ ابو داؤد۔ الایمان بفتح الہمزہ جمع یمین والیمین فی اللغۃ الید خلاف الیسار اب حلف کو اس لئے یمین کہا جاتا ہے کہ وہ لوگ جب تحالف کرتے تھے تو ایک دوسرے کے یمین ای دایاں ہاتھ پکڑ لیتا تھا وقیل الید الیمین من شانہا حفظ الشیٔ فسمی الحلف بہا لحفظ المحلوف بہ والیمین فی الشرع توکید الشیٔ بذکر اسم او صفۃ للہ تعالیٰ پھر اللہ تعالیٰ کے نام یا کر حلف اٹھانے سے یمین مرتب ہو جاتی ہے عرف کی ساتھ کوئی تقیید نہیں کہ عرفاً اسکو یمین سمجھتا ہو یا نہ ہو کما ہو عند اصحابنا الحنفیۃ وہو قول مالک واحمد والشافعی فی قول۔ والنذور جمع نذر واصلہ الانذار بمعنی التخویف وعرفہ الراغب ان النذر ایجاب مالیس بواجب لحدوث امر اگر منذور طاعت کے قبیل سے ہو تو اس نذر کی صحۃ اور اس کے وجوب الوفاء پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے واگر کسی معصیت یا کسی امر مباح کدخول السوق کے متعلق نذر کیا ہو تو شافعی وجمہور علماء کے نزدیک وہ نذر منعقد ہی نہ ہوگا ولا کفارۃ علیہ۔ لیکن امام اعظم واحمد کے نزدیک یمین کفارہ یمین ہے لحدیث عائشہ انہ قال لانذر فی معصیۃ وکفارتہ کفارۃ یمین رواہ احمد والسنن الاربعۃ والنسائی عن عمران بن حصین۔ اب صحیح وصریح حدیث کے مقابلہ میں کسی کا قول معتبر نہ ہوگا کما فی المرقاۃ ص۵۵۳ والبذل ص۲۱۶ والتعلیق ص۱۰۱۔ عن ان اللہ ینہاکم ان تحلفوا بابائکم۔ چونکہ اہل عرب کے اندر حلف بالابار کی عادۃ تھی اس لئے آبار کو خاصکر کے ذکر کیا ورنہ مطلقاً غیر اللہ کے ساتھ حلف ممنوع ہے فیکرہ الحلف بغیر اسماء اللہ تعالیٰ وصفاتہ سواء فی ذلک النبی والکعبۃ والملائکۃ والامانۃ والحیاۃ والروح وغیرہا واصل وجہ یہ ہے کہ حلف تعظیم محلوف بہ کا تقاضا کرتا ہے وہ حقیقۃ العظمۃ مختصۃ باللہ تعالیٰ فلایشارکہ غیرہ اب اشکال یہ ہوتا ہے کہ خود قرآن پاک میں تو حلف بغیر اللہ وارد ہے کقولہ تعالیٰ والصافات والذاریات والتین والزیتون والطور ونحو ذلک۔ علامہ طیبی نے جواب دیا کہ مخلوقات کو محلوف کی شرافت پر تنبیہ کرنے کے لئے حق تعالیٰ کے کلام میں اس قسم کا حلف وارد ہے وفی ہذا المعنی قول الشاعر ویقبح من سواک الشیٔ عندی وتفعلہ فیحسن منک ذاکا۔ قاضی عیاض نے یہ اشکال قائم کیا کہ حدیث ابن عمر تو حلف بالابار پر منع وارد ہے حالانکہ حدیث اعرابی میں ہے کہ انہ قال افلح وابیہ جواب یہ کہ یہ کلمہ بقصد یمین نہیں بلکہ تقریر وتاکید کیلئے کلام میں زائد کیا جاتا ہے ولایراد بہ القسم کما یراد صیغۃ النداء لمجرد الاختصاص دون القصد الی النداء۔ یا جواب یہ کہ قولہ افلح وابیہ حکم نہی کے قبل ہے کما قال علی القاری فی المرقاۃ انہ ہو الاظہر۔ اور بعض نے جواب دیا کہ افلح وابیہ میں حلف بالاب مراد نہیں بلکہ مضاف محذوف ہے ای ورب ابیہ۔ اور سہیلی نے اپنے بعض مشائخ سے نقل کیا ہے کہ وابیہ کے لفظ میں تصحیف واقع ہوئی ہے اصل میں افلح واللہ تھا اسمیں تغیر وتبدل ہو کر وابیہ بنا لیا گیا واستنکر القرطبی ہذا کما فی المرقاۃ ص۵۵۳ والبذل ص۲۱۹ والتعلیق ص۱۰۸۔ اور تورپشتی نے کہا کہ دراصل وابیہ کا لفظ تکیہ کلام کے طور پر وارد ہوا وہذا النوع لایراد بہ الیمین کما فی التعلیق ص۱۰۹ :- عن ابی ہریرۃ من حلف فقال فی حلفہ الحدیث :- اس حدیث میں جو حلف باللات والعزیٰ پر فلیقل لا الہ الا اللہ ای فلیتب الی اللہ کا حکم ہے اس کے دو مراد ہو سکتے ہیں اول یہ کہ اگر جدید مومن کو عادۃ سابقہ کے مطابق بطور سہو وغفلۃ حلف باللات وعزیٰ اسکی زبان پر جاری ہو جائے

تو حلف کے کفارہ کے طور پر لا الہ الا اللہ کہکر توبہ کرنا چاہیئے فان الحسنات یذھبن السیئات فہذا توبۃ من الغفلۃ۔ دوم یہ کہ اگر حلف باللات والعزیٰ سے کسی کو لات وعزیٰ کی تعظیم مقصود ہو جس سے ایمان جاتا رہتا ہے تو تجدید ایمان کیلئے لا الہ الا اللہ کہنا چاہیئے فہذا توبۃ من المعصیۃ۔ اقامرک فلیتصدق :۔ قولہ اقامرک بالجزم علی جواب الامر ای افعل القمار معک یہاں مراد یہ ہے کہ اپنے قول کے کفارہ کے طور پر اپنے مال کے کچھ حصہ کو صدقہ کرے یا جسقدر مال سے قمار کا ارادہ کیا اسی قدر مال کو صدقہ کرے۔ طیبی نے کہا کہ قولہ تعالیٰ انما الخمر والمیسر والانصاب الآیۃ اس آیۃ کے اتباع کرتے ہوئے یہاں قمار کو ذکر اصنام کے ساتھ اقتران کیا لہذا جس نے حلف باللات کیا جو اصنام کو تعظیم کے معاملہ میں اللہ کی ساتھ شریک کیا اس لئے اس کا تدارک کلمۂ توحید سے کرنا چاہیئے اور جس نے کسی کو مقامرہ کیطرف دعوۃ دیا وہ داعی تصدیق بالمیسر میں اہل جاہلیۃ کی موافقت کر چکا ہے اس لئے اس کے کفارہ تصدق ہے و فی شرح مسلم للنووی قال القاضی فیہ لہ دلالۃ لمذھب الجمہور علی ان العزم علی المعصیۃ اذا استقر فی القلب او تکلم باللسان یکتب علیہ ہذا کلہ فی المرقاۃ ص۵۵۴ والتعلیق الصبیح ص۱۰۹ :۔

عن ثابت بن ضحاکؓ من حلف علی ملۃ غیر الاسلام کاذبا فھو کما قال۔ ملۃ غیر اسلام پر حلف کی صورت یہ ہے مثلاً زید یہ کہے کہ ان فعلت کذا فانا یہودی او نصرانی او بریٔ من الاسلام۔ کاذبا اسی درحالیکہ بدروغ خورندہ است ایں سوگند را بایں صورت کہ بکند ایں کار را زیرا کہ ایں سوگند برائے منع فعل است نہ کہ صدق وے بآں ست کہ ایں کار نکند اگر بکند کاذب باشد۔ یعنی جس کام کو نہ کرنے کیلئے قسم کھایا تھا اس نے حلف کے بعد وہ کام کر لیا فہو کما قال پس آنکس ہمچناں ست کہ گفت یعنی آں کس یہودی و نصرانی و بری از دین اسلام گشت قاضی عیاض نے کہا کہ ظاہر حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس حلف کی بنا پر اس کے اسلام مختل ہو کر وہ کافر ہو جاوے گا کما قال بعض الشافعیۃ ظاہر الحدیث انہ یحکم علیہ بالکفر تو بہر حال قائل ایں بجرد حلف یا بعد از حنث از جہت اسقاط حرمت اسلام و رضا بکفر کافر میگردد کما ہو ظاہر الحدیث لیکن جمہور فقہاء و حنفیہ کے نزدیک اس حلف سے وہ کافر نہ ہوگا۔ لانہ ما تعمد بالکذب الذی حلف علیہ التزام ملۃ الیہود والنصاریٰ بل کان ذالک علی سبیل الخدیعۃ للمحلوف لہ نیز کافر باعتقاد میشود و مقصود وے از یمین زجر نفس ست از فعل بتعلیق آں بچیزیکہ آں مکروہ ست نزد وے نہ اعتقاد کفر۔ الجواب۔ حدیث ثابت بن ضحاک میں جو فہو کما قال وارد ہے اس سے تہدید و مبالغہ فی الوعید مراد ہے اس حالف پر یہودی یا نصاریٰ ہونے کا حکم لگانا مراد نہیں۔ فکانہ قال فہو مستحق للعقوبۃ کالیہودی کقولہ من ترک الصلوٰۃ متعمداً فقد کفر ای استوجب عقوبۃ من کفر کما فی المرقاۃ ص۵۵۵ والبذل ص۲۲ والتعلیق ص۱۱ والاشعۃ ص۲۱۳ ج۳

ف۵ پھر اس حلف علی ملۃ غیر الاسلام کو عرف شرع میں یمین کہا جاوے گا یا نہیں اور بصورت حنث کفارہ لازم ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے چنانچہ مالک و شافعی و ابو عبید کے نزدیک اس کے قائل اس میں صادق ہو یا کاذب گنہگار تو ہے لیکن وہ یمین نہیں ہے اور اسمیں کفارہ بھی نہیں لحدیث ابی ہریرہ رضہ انہ قال من حلف فقال فی حلفہ باللات والعزیٰ فلیقل لا الہ الا اللہ متفق علیہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ حلف بغیر اسلام پر کفارہ نہیں چونکہ اس سے گناہ ہوتا ہے اس لئے توبہ لازم ہے لانہ جعل عقوبۃ فی دینہ ولم یوجب فی مالہ شیئاً۔ اور حنفیہ و احمد و اسحٰق و نخعی و ثوری و اوزاعی کے نزدیک وہ حلف بملۃ غیر الاسلام یمین ہے بصورت حنث اس میں کفارہ بھی واجب ہے جس پر صاحب ہدایہ نے اسطرح دلیل قائم کیا کہ لو قال ان فعلت کذا فہو یہودی یکون یمیناً فاذا فعلہ لزمہ کفارۃ یمین قیاساً علی تحریم المباح فانہ یمین ..... بالنص لانہ جعل حرم ماریۃ علی نفسہ فانزل اللہ تعالیٰ لم تحرم ما احل اللہ لک۔ ثم قال تعالیٰ قد فرض اللہ لکم تحلۃ ایمانکم۔ یہاں تحریم المباح کو یمین قرار دیا۔ ابن الہمام نے اسکی شرح کرتے ہوئے فرمایا

بحث کا اختلاف فی ان الحلف بغیر ملۃ غیر الاسلام کاذبا ہل ہو کفر او لا ۱۲ منہ

ف۵ بحث کا اختلاف فی ان الحلف بغیر ملۃ غیر الاسلام یمین ام لا و یجب فیہ الکفارۃ ام لا ۱۲ منہ

کہ مثلاً اگر یہ کہے کہ ان دخلت الدار فانا یہودی ۔ تو اس نے دخول دار جو ایک امر مباح ہے اسکو واجب الامتناع قرار دیکر اسکو اپنے نفس پر حرام کر لیا اور ہر تحریم المباح آیت مذکورہ کی بنا پر یمین ہے لہذا تحریم دخول دار بھی یمین ہوگی اور ہر یمین میں بصورت حنث کفارہ لازم آویگا ۔ الجواب مالک و شافعیؒ ... جواب ابو ہریرہؓ رضی کی حدیث لائے ملا علی قاری نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ الظاہر المستفاد من حدیث ابی ہریرہؓ ان الحلف بالصنم وکذا بملۃ غیر الاسلام مذموم فینبغی ان یتدارک بامر معلوم ای بکلمۃ التوحید ولیس فیہ دلالۃ علی غیر ہذا ۔ یعنی وہ حلف یمین ہونے نہ ہونے کے متعلق اس حدیث میں کوئی ذکر نہیں ہے کما فی المرقاۃ ص۵۵۹ والبذل ص۲۲۰ والہدایہ ص۴۵۶ ولیس علی ابن آدم نذر فیما لا یملک ۔ قال ابن الملکؒ صورتہ ان یقول ان شفی اللہ مریضی فغلان حرّ وہو لیس فی ملکہ ۔ تو آزاد نہی گردد اگرچہ در آید بعد ازاں در ملک وے ملازم نمی گردد و فا بنذر ۔ و قال الطیبیؒ لو نذر عتق عبد لا یملکہ او التقضی عشاۃ غیرہ او نحو ذلک لم یلزمہ الوفاء بہ وان دخل ذلک فی ملکہ ۔ کما فی المرقاۃ ص۵۵۹ والبذل ص۲۲۰ والاشعۃ ص۲۱۳ ۔ عن ابی موسیٰ رضؓ کفرت عن یمینی وأتیت الذی ہو خیر ۔ ملا علی قاری نے اسکی یہ صورت بتائی ہے کہ مثلاً کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ لا یکلم والدہ او ولدہ ۔ چونکہ اس سے قطع رحم ہوتا ہے اس لئے اور را باید کہ بوالد یا ولد سخن بکند واز یمین کفارہ دہد ۔ ظاہر حدیث سے معلوم ہوا کہ یمین کا کفارہ دیکر بھر اس کا خیر کو کر کے حانث ہو لہذا حانث ہونیکے قبل کفارہ دینا جائز ہے اور اسی میں اختلاف ہے چنانچہ مالکؒ و شافعیؒ و احمد بلکہ اکثر صحابہ وغیرہم کے نزدیک یمین کے بعد قبل الحنث کفارہ دینا جائز ہے ۔ لقولہ تعالیٰ ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الأیمان فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین الآیۃ ، یہاں ذکر الحنث کے بغیر عقد یمین کے بعد کفارہ کا حکم دیا گیا لان الغفار للتعقیب ۔ معلوم ہوا کہ قبل الحنث کفارہ دینا جائز ہے ۔ وکذا قال تعالیٰ ذلک کفارۃ ایمانکم اذا حلفتم ۔ کہ حلف کے بعد ہی کفارہ کو قرار دیا گیا لہذا قبل الحنث کفارہ جائز ہوگا ۔ وعن ابی موسیٰ انہ قال انی واللہ ان شاء اللہ لا احلف علی یمین فاری غیرہا خیرا منہا الا کفرت عن یمینی فاتیت الذی ہو خیر ۔ متفق علیہ ۔ امر بالتکفیر بعد الیمین قبل الحنث فیجوز قبلہ ۔ وایضاً اضاف التکفیر الی الیمین حیث قال کفرت عن یمینی ۔ وفی حدیث ابی بردہ عن ابیہ کفرت یمینی رواہ ابو داؤد ۔ تو تکفیر کو یمین کیطرف اضافت کر کے تکفیر یمین کا حکم دیا نہ تکفیر حنث کا ۔ لہذا ثابت ہوا کہ بعد الیمین قبل الحنث کفارہ دینا جائز ہے کما ہو عند الجمہور ۔ لیکن شافعیؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر طعام یا کسوۃ یا عتق کیذریعہ کفارہ دینا ہو تو قبل الحنث تو جائز ہے کما یجوز تقدیم الزکوٰۃ علی الحول لیکن اگر صوم کیذریعہ کفارہ دینا ہو تو قبل الحنث جائز نہیں لانہ لا یجوز تعجیل صوم رمضان قبل وقتہ ۔ اور حنفیہ کے نزدیک تکفیر قبل الحنث جائز نہیں کما فی الہدایہ ۔ وان قدم الکفارۃ قبل الحنث لم یجزہ لان الکفارۃ لستر الجنایۃ ولا جنایۃ ہہنا ای قبل الحنث ۔ جسکی تفصیل یہ ہے کہ کفارہ کفر بمعنی الستر سے ماخوذ ہے لہذا کفارہ کے ذریعہ ستر جنایۃ مقصود ہے اور قبل الحنث تو کوئی جنایت ہی نہیں کیونکہ عقد یمین تو ایک مشروع ہے قد اقسم النبی ﷺ فی مواضع متعددۃ وکذا الرسل المتقدمۃ ۔ اب جبکہ عقد یمین امر مشروع ہوا تو اس کے لئے کفارہ یعنی ستر جنایۃ کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ یمین تو جنایۃ نہیں ہے لہذا کفارہ یمین کے لئے نہیں ہے بلکہ حنث کیلئے اس لئے کہ یمین میں جو اللہ کے نام لے کر ایک عہد کیا تھا بصورت حنث اللہ کے نام کی ہتک حرمت کرتے ہوئے نقض عہد کیا گیا اس لئے وہ بصورت حنث گنہگار ہوگا لہذا کفارہ ای ستر جنایۃ کے ترتب حنث پر ہو سکتا ہے نہ یمین پر ومن ہہنا سمعت قول الحنفیہ لا تجوز الکفارۃ قبل الحنث بل بعدہ ۔ عن عبد الرحمٰن بن سمرہ انہ قال یا عبد الرحمٰن اذا حلفت علی یمین فرأیت غیرہا خیرا منہا فأت الذی ہو خیر وکفر یمینک رواہ ابو داؤد ۔ یہاں فأت الذی ہو خیر کے ذریعہ حانث ہونیکا حکم دیکر کفارہ کا حکم دیا گیا لہذا کفارہ بعد الحنث ہوگا ۔ الجواب انہوں نے جو دلیل اول و ثانی میں دو آیت

بحث انشاء رفع الاشکال ۱۲

بحث کفارہ قبل الحنث رفع الاشکال ۱۲

لائے دونوں کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ جمہور کے نزدیک قبل الحنث کفارہ دینا جائز ہے لیکن تمام ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ قبل الحنث کفارہ دینا واجب نہیں بلکہ بعد الحنث واجب ہے اس لئے ان دونوں آیتوں میں اضمار یعنی حذف ماننے کی ضرورت ہے چنانچہ آیت اولی ایجاب الکفارہ عند الحنث پر متضمن ہے لہذا مراد یہ ہے کہ بما عقدتم الایمان۔ وحنثتم فیہا فکفارتہ۔ کذا قولہ ذلک کفارۃ ایمانکم اذا حلفتم ای اذا حلفتم وحنثتم کما فی قولہ تعالیٰ من کان مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر معناہ فافطر فعدۃ من ایام اخر۔ جیسا کہ یہاں عدۃ من ایام اخر کا حکم وجوبی افطار کے بعد ہونے کی بنا پر فافطر محذوف مانا گیا ایسا ہی وجوب کفارہ بعد الحنث ہونے کی بنا پر دونوں آیت میں حنثتم محذوف مانا گیا ہے بہر حال آیت میں تکفیر بعد الحنث کا ذکر ہے کما قال ابوبکر الرازی فی احکام القرآن اور جن روایات میں بظاہر تکفیر قبل الحنث کا ذکر ہے۔ جواب یہ کہ مسلم کی روایت میں ہے کہ عن عدی بن حاتم انہ قال من حلف علی یمین فرأی غیرہا خیرا منہا فلیأت الذی ہو خیر ولیکفر عن یمینہ۔ یہاں بعد الحنث کفارہ دینے کا حکم ہے۔ ایسا ہی ابوداؤد و نسائی و احمد کی روات میں بھی ہے بہر حال احادیث اس بارے میں متعارض ہیں کہ کفارہ قبل الحنث ہے۔ یا بعد الحنث لیکن بوقت تعارض بقاعدۂ اصول وہ روایات راجح ہوتی ہے جو قیاس کے موافق ہو چنانچہ تکفیر بعد الحنث والی روایات صحیح قیاس کے موافق ہے اس لئے کہ حنث جو جنایہ ہے اسکے لئے کفارہ ہونا چاہئے۔ یمین کیلئے کما مر مفصلاً لہذا تکفیر بعد الحنث والی روایات ہی راجح ہیں۔ اور انہوں نے جو دلیل رابع میں اضافۃ الکفارہ الی الیمین سے دلیل لائے ہیں جواب یہ کہ اس اضافت سے کفارہ کے لئے یمین کو سبب نہیں کہا جا سکتا کیونکہ کفارۂ فطر کو صیام کیطرف و کفارۂ دم کو حج کیطرف اضافت کرنے کے باوجود جیسا کہ صیام و حج سبب نہیں ہے ایسا ہی یمین بھی کفارہ کیلئے سبب نہیں ہے کما فی البذل ص۲۲۳ ج۲ والمرقاۃ ص۵۲۵ ج۳ والانوار ص۲۷۱ ج۲ والتعلیق ص۱۱۱ والہدایہ ص۲۹۱ ج۲

عن عائشۃ رض لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم۔ واضح ہو کہ ایمان تین قسم پر ہیں یمین لغو و یمین غموس و منعقدہ۔ بدائع میں ہے کہ یمین لغو کی تفسیر میں اختلاف ہے قال الشعبی و مسروق لغو الیمین ان یحرم علی نفسہ ما احل اللہ لہ من قول او عمل ای الیمین علی المعاصی نحو یقول واللہ لا اصلی اولا اصوم۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو وہ یمین ہے کہ جو لوگوں کے کلام میں بلا ارادۂ یمین زبان پر جاری ہو جاتی ہے وہی تعلیم لا واللہ بلی واللہ۔ وہ یمین ماضی کے متعلق ہو یا حال کے متعلق ہو یا مستقبل کے متعلق۔ وہو روایۃ عن احمد رح کما روی عن عائشۃ رض موقوفا انہا سألت عن یمین اللغو فقالت ہی ان یقول الرجل فی کلامہ لا واللہ بلی واللہ۔ اور حنفیہ کے نزدیک یمین لغو یہ ہے کہ ماضی یا حال کے متعلق خطاء یا غلطی کے طور پر اس گمان سے قسم کھائی گئی ہے کہ جس بات پر قسم کھائی گئی وہ درست ہوگی حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے نحو واللہ ما کلمت زیدا وفی ظنہ انہ لم یکلمہ ثم تبین بخلافہ۔ وہذا التفسیر منقول عن ابن عباس رض حیث قال ہو الحلف علی یمین کاذبۃ وہو یری انہ صادق وبہ قال احمد رح کما فی المرقاۃ ص۵۵۹ ج۳

اس یمین لغو پر شریعت کوئی مواخذہ نہ کریگی اور نہ اس کا اعتبار ہوگا لقولہ تعالیٰ لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم۔ اور یمین غموس یہ ہے کہ ارادۃً کسی معاملۂ ماضیہ کے متعلق جھوٹی قسم کھائی جاوے۔ اس یمین غموس میں شافعی و اوزاعی و حسن بن صالح کے نزدیک کفارہ ہے کیونکہ یمین غموس مکسوبۃ القلب ہے اور ہر مکسوبۃ القلب پر مواخذہ ہے حیث قال اللہ تعالیٰ ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم۔ لہذا یمین غموس پر بھی مواخذہ ہوگا اور اسی مواخذہ سے کفارہ مراد ہے لقولہ تعالیٰ ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین او کسوتہم او تحریر رقبۃ الآیۃ الخ۔ یہاں مواخذہ میں کفارہ کا ذکر ہے اس سے ثابت ہوا کہ یمین غموس میں جو مواخذہ کا ذکر ہے اس سے کفارہ مراد ہے لیکن امام اعظم و مالک و لیث کے نزدیک یمین غموس میں کفارہ نہیں ہے صرف توبہ و استغفار ہے باب عدم کفارہ کی دلیل ماروی ابن مسعود رض عن النبی ﷺ قال من حلف علی یمین فرأی غیرہا

فاجر لیقطع بہا مالا لقی اللہ وہو علیہ غضبان ۔ اسمیں حضورؐ نے صرف اس کے گنہگار ہونیکو بیان کیا کفارہ کا ذکر نہیں فرمایا۔ اگر کفارہ واجب ہوتا تو ذکر کرتے کما ذکر الکفارۃ فی ایمین المعقودۃ فی قولہ من حلف علی یمین فرأی غیرہا خیرا منہا فلیات الذی ہو خیر ولیکفر عن یمینہ ۔ **الجواب** :۔ شافعی وغیرہ نے جو فرمائے ہیں کہ یمین غموس مکسوبۃ القلب ہے اور ہر مکسوبۃ القلب پر مواخذہ ہے لقولہ تعالیٰ لکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم ۔ یہاں مولخذہ سے مواخذۂ اخرویہ یعنی عقوبت مراد ہے جس کیلئے توبہ واستغفار کی ضرورت ہے اور آیت ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ الآیۃ ۔ میں مواخذۂ دنیویہ ای کفارہ مراد ہے لیکن یہ مواخذہ یمین منعقدہ کے متعلق فرمایا گیا ہے نہ غموس کیلئے ۔ فافہم ولا تغفل عن الاختلاط ۔ اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ آئندہ کسی کام کرنے یا نہ کرنے پر قسم کھائی جائے اگر اس نے قسم کے مطابق عمل کر لیا تو بہتر ورنہ ترک کرنیکی صورت میں کفارہ واجب ہوگا لقولہ تعالیٰ لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ الآیۃ ۔ کما فی المرقاۃ ص۵/۳۰ والبذل ص۲۳۳ والتعلیق ص۱۱۲ وانوار المحمود ص۲۶۶/۲ والہدایہ ص۴۵۸/۲ ۔

عن بریدۃؓ من حلف بالامانۃ فلیس منا ۔ ای ممن اقتدی بطریقتنا ۔ خطابیؒ نے کہا کہ چونکہ شریعت میں اللہ اور اللہ کی صفات سے قسم کھانے کا ذکر ہے اور امانت صفات میں سے نہیں ہے بلکہ اللہ کے اوامر میں سے ایک امر اور فرائض میں سے ایک فرض ہے اس لئے اس سے قسم کھانیکی ممانعت وارد ہے قال ابن رسلان اراد بالامانۃ الفرائض ای لا تحلفوا بالصلوٰۃ والحج والصیام ونحو ذلک ولا کفارۃ فی الحلف بالامانۃ اتفاقا ۔ اب اگر امانۃ اللہ کے ساتھ قسم کھاوے بان قال اقسم بامانۃ اللہ تو اسمیں اختلاف ہے کہ اکثر ائمہ وشافعیؒ کے نزدیک اس سے یمین منعقدہ ہوگی اسمیں کفارہ بھی ہے وہکذا ذکر ابن سماعہ عن ابی یوسفؒ انہ لا یکون یمینا وذکر الطحاوی عن الحنفیۃ انہ لیس بیمین ۔ کیونکہ امانۃ اللہ سے اللہ کے فرائض کالصلوٰۃ والصوم وغیرہ مراد ہیں کما فی قولہ تعالیٰ انا عرضنا الامانۃ علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنہا الآیۃ ۔ فکان ہذا حلفا بغیر اسم اللہ فلا یکون یمینا ۔ اور امام اعظمؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ حلف بامانۃ اللہ سے یمین منعقد ہوگا کیونکہ امین، اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے ہے لہذا امانۃ، اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہوگی ۔ اب امانۃ اللہ سے قسم کھانا صفت کیذریعہ قسم کھانا ہے اس لئے یمین منعقد ہوگی ۔ **الجواب** انہوں نے جو آیت میں لفظ امانت سے فرائض مراد لئے ہیں جواب یہ کہ یہ اکثر مفسرین کے رائے کے خلاف ہے کیونکہ اکثر مفسرین نے انا عرضنا الامانۃ میں امانت سے کلمۂ توحید مراد لئے ہیں ۔ اور بعض نے امانت سے قبول حق کے استعداد وصلاحیت مراد لئے ہیں کما مر بحثہ ۔ اب حلف بامانۃ اللہ سے انعقاد یمین کا قول حدیث بریدہ کے خلاف ہوگا کیونکہ اس حدیث میں حلف بالامانۃ پر نہی وارد ہے نہ حلف بامانۃ اللہ پر فلا تعارض ۔ کما فی المرقاۃ ص۵۶/۳ والتعلیق ص۱۱۳ والبذل ص۲۱۹ والانوار ص۲۶۹/۲

عن ابن عمرؓ من حلف علی یمین فقال ان شاء اللہ ۔ یہاں ان شاء اللہ کو مجازاً استثناء کے قائم مقام کیا گیا گویا کہ قال احلف باللہ انی افعل کذا ولا یمنعنی مانع الا مشیۃ اللہ تعالیٰ ۔ پھر بعد الحلف ان شاء اللہ کرکے استثناء کر لیا بعد مالکؒ کے نزدیک یمین ونذر کا حکم لازم ہوگا لان الاشیاء کلہا بمشیۃ اللہ فلا یتغیر الحکم ای حکم الیمین والنذر بذکرہ لیکن تمام علماء وائمہ کا اس پر اجماع ہے کہ استثناء اگر یمین کے ساتھ متصل ہو نحو ان یقول واللہ لاضربن زیدا ان شاء اللہ یا استثناء سکتۂ یسیرہ کے ذریعہ یمین سے مفصول ہو جیسا کہ سانس لینے یا چھینکنے یا ڈھکار لینے وغیرہ کے ذریعہ سکتۂ یسیرہ کے بعد ان شاء اللہ کہا ہو تو ان دونوں صورتوں میں یمین ونذر کا حکم لازم نہ ہوگا کما فی روایۃ ابن عمرؓ انہ قال من حلف علی یمین فقال ان شاء اللہ فلا حنث علیہ ای فلا یمین لہ ولا حنث علیہ ۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وانما یشترط الاتصال لان الکلام لا یتم الا بآخرہ فاذا انقطع الکلام فقد تم فلا یعتبر الاستثناء بعدہ قال الطیبی حرف

حرف الفاء فی قولہ ع فقال ان شاء اللہ یشعر بالاتصال فانہا موضوعۃ لغیر التراخی وعلی ہذا جمیع العلماء الا ابن عباس رض فان عندہ یصح الاستثناء وان کان منفصلا فیستثنی عندہ ولو بعد سنۃ الجواب مالک رح نے جو کہا کہ استثناء کے باوجود یمین و نذر کا حکم لازم ہوگا چونکہ مالک رح کی یہ رائے صحیح و صریح حدیث کے خلاف ہے اس لئے انکی رائے و قیاس معتبر نہ ہوگا اور ابن عباس رض نے جو کہا کہ استثناء منفصلا صحیح ہے یعنی اگر ایک سال کے بعد بھی ان شاء اللہ کہے تو حکم یمین لازم نہ ہوگا۔ اس کے متعلق غزالی نے کہا کہ اولا ابن عباس سے یہ نقل ہی صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ ان کی جلالۃ شان کیخلاف ہے اور اگر نقل صحیح بھی ہو تو شاید ابن عباس رض کے مراد یہ ہے کہ حلف کرنیوالا نے بوقت حلف استثناء کی نیت کی ہو لیکن اسوقت ظاہر نہیں کیا بلکہ بعد میں جاکر اس استثناء کو ظاہر کیا ہو تو دیانۃ فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ معتبر ہوگا۔ بہرحال جمہور علماء کی رائے ہی صحیح ہے کما قال محمد رح فی موطاہ وبہ ناخذ وہو قول ابی حنیفۃ رح اذا قال ان شاء اللہ ووصلہا بیمینہ فلا شئی علیہ کما ہو عند ابن مسعود رض وابن عمر رض۔ ہذا کلہ فی المرقاۃ ۵۶۲/۳ والبذل ۲۳۵/۲ والتعلیق ۱۱۴/۲ وانوار المحمود ۲۸۰/۲ :۔

:۔ باب فی النذور ۔:

اگرچہ کتاب الایمان کے ضمن میں نذور کا ذکر ضمناً آچکا تھا لیکن خصوصی طور پر نذور کے لئے یہ باب مستقلاً لایا گیا اور متعدد انواع کے اعتبار سے نذور بصیغہ جمع لایا گیا ہے۔ والنذر اصلہ الانذار بمعنی التخویف وعرفہ الراغب رح انہ ایجاب مالیس بواجب لحدوث امر ورکنہ ان یقول مثلاً للہ علی کذا ان شفی مریضی۔ ومن شرائط النذر العقل والبلوغ والاسلام والتفضیل فی النفقہ۔ کما فی المرقاۃ ۵۶۲/۳ وانوار المحمود ۲۷۹/۲۔

عن ابی ہریرۃ رض وابن عمر رض لا تنذروا ۔ یہاں مقصود بالنہی وہ نذر ہے کہ جس سے تحصیل منفعت یا دفع مضرۃ مقصود ہو لقولہ ع وانما یستخرج بہ من البخیل۔ اس لئے کہ سخی آدمی اگر کسی تقرب کا ارادہ کرے تو اسکو فی الحال کر گذرتا ہے۔ بخلاف بخیل کے کہ جلب منفعۃ و دفع مضرۃ کے عوض کے بغیر تقرب کے متعلق کوئی کام نہیں کرتا ہے۔ اب کراہت نذر کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے فعل قربۃ کو حصول غرض پر موقوف کیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ اس تقرب کے انذر اسکی نیت خالص لوجہ اللہ نہیں ہے بلکہ تقرب بمقابلہ غرض کر رہا ہے کیونکہ اگر اس کے مریض شفایاب نہ ہوا ہو تو وہ صدقہ نہیں دیگا وہذہ حالۃ البخیل فانہ لا یخرج من مالہ شیئاً الا بعوض عاجل ہکذا قالہ القاضی۔ اور علامہ طیبی نے کہا کہ اگر کسی کو یہ فاسد اعتقاد ہو کہ نذر تقدیر کو رد کر دیتا ہے تو وہ اس نذر پر حکم نہی وارد ہوا۔ فانہ ع علل النہی بقولہ فان النذر لا یغنی من القدر شیئاً ای لا یدفع فان المقدر لا یتغیر۔ اب نذر منہی عنہ وہ بھی نذر مقیدہ ہے کہ جس میں تردید القدر کی مذکورہ اعتقاد فاسد ہو اور اگر نذر کرکے یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ اللہ تعالیٰ ہی نافع وضار ہے اور نذر صرف ایک ذرائع و وسائل کے منزلہ میں ہے تو یہ نذر جائز ہے اس نذر کی ایفاء طاعت ہے چنانچہ حق تعالیٰ نے اس ایفاء نذر کی بناء پر اپنے بہترین بندوں کی تعریف کی ہے حیث قال اللہ تعالیٰ ویوفون بالنذر۔ چنانچہ قرطبی نے کہا کہ اگرچہ علماء نے لاتنذروا کی نہی کو کراہت پر محمول کئے ہیں۔ لیکن میری رائے یہ ہے کہ جسکو رد قدر کے اعتقاد فاسد ہو کما زعموا تو یہ نذر منہی عنہ حرام ہے اور جسکو یہ اعتقاد نہ ہو بلکہ بمقابلہ حصول غرض نذر کیا ہو چونکہ اس میں نیت کے اندر خلوص نہیں ہوتا اس لئے وہ مکروہ ہے اور اگر خلوص نیت کے ساتھ بطور طاعت نذر کیا ہو کما نذر عمر رض باعتکاف لیلۃ فی المسجد الحرام۔ فہو لیس بمنہی عنہ۔ کما فی المرقاۃ ۵۶۳/۳ والتعلیق ۱۱۵/۲ والانوار ۲۷۵/۲

عن عائشۃ رض من نذر ان یطیع اللہ فلیطعہ ۔ چونکہ بغیر نذر بھی اللہ کی اطاعت واجب ہے تو اگر نذر کے ذریعہ مؤکد کیا ہو تو بطریق اولیٰ اطاعت واجب ہوگی اور اگر کسی معصیت کے متعلق نذر کیا ہو کما لو نذر بذبح ولدہ

۔ یعنی انذر صحیح کی تفسیر ہے اور لکم کو لعلکم سے بدلنا ہے ۱۲

تو یہ نذر بالاتفاق معتبر نہیں اسکو پورا نہیں کیا جائیگا لیکن اسمیں کفارہ واجب ہونے نہ ہونے کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک معصیت کے متعلق جو نذر ہے اسکو تو پورا نہیں کیا جائیگا اور اسمیں کفارہ بھی لازم نہیں لحدیث عائشہؓ انہ ع قال من نذر ان یطیع اللہ فلیطعہ ومن نذر ان یعصیہ فلا یعصہ رواہ البخاری۔ شرح السنۃ میں ہے کہ اگر نذر فی المعصیۃ میں کفارہ واجب ہوتا تو حضورؐ بیان فرماتے جب بیان نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ کفارہ واجب نہیں۔ لیکن امام اعظم واحمد واسحٰق کے نزدیک نذر فی المعصیۃ کو اگرچہ پورا نہیں کیا جائے گا لیکن اسمیں کفارہ واجب ہے لحدیث عقبہ بن عامر انہ ع قال کفارۃ النذر کفارۃ الیمین رواہ مسلم۔ یہاں نذر عام ہے کہ نذر فی الطاعۃ ہو یا نذر فی المعصیۃ بہر صورۃ مطلق نذر میں کفارۂ یمین ثابت کیا گیا۔ عن عائشہؓ انہ ع قال لا نذر فی معصیۃ وکفارتہ کفارۃ یمین۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ صراحۃً ثابت ہوا کہ نذر فی المعصیۃ میں کفارہ ہے۔ **الجواب**:۔ حدیث عائشہؓ میں کفارہ کی نفی واثبات کے متعلق کوئی ذکر نہیں ہے صرف عدم بیان سے عدم ثبوت لازم نہیں آتا خاص کر کے جب ترمذی وابوداؤد کی روایات سے صراحۃً ثابت ہو رہا ہو کما فی المرقاۃ ص ۵۶۴ ج ۳ والبذل ص ۲۲۶ ج ۲ والترمذی ص ۱۸۴ ج ۱ والتعلیق ص ۱۱۶ ج ۲:۔

عن انسؓ امرہ ان یرکب ۔ مظہر نے کہا کہ جس نے مشی الی بیت اللہ کی نذر کیا ہے اس کے متعلق اختلاف ہے کہ شافعیؒ نے کہا کہ اگر اسکو مشی پر طاقت ہو تو پیدل چل کر جاوے اور اگر طاقت نہ ہو تو سوار ہو گا لیکن اس پر اراقۃ دم لازم ہے حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ اس پر ایک بدنہ واجب ہے۔ لانہ ع قال ولتہد بدنۃ۔ اور احناف کے نزدیک اس نذر کرنیوالے کو طاقت ہو یا نہ ہو بہر حال وہ سوار ہو گا اور اراقۃ دم کریگا اس دم کے متعلق امام محمدؒ نے کہا کہ ولیہد بدنۃ او اقلہ شاۃ تکون مکان المشی وہو قول ابی حنیفۃؒ والعامۃ من فقہائنا وہو قول مالکؒ اور جس روایت میں ولتہد بدنۃ کا ذکر ہے وہ استحباب پر محمول ہے اور اگر کسی نے یہ کہا کہ علی المشی الی بیت اللہ تو اسپر حج یا عمرہ واجب ہے اس کا بیان وتعیین نادر کی طرف سے ہو گا کما فی المرقاۃ ص ۵۶۵ ج ۳ وحاشیۃ الترمذی ص ۱۸۵ ج ۱ والتعلیق ص ۱۱۶ ج ۲۔

عن ابن عباسؓ فافتاہ ان یقضیہ عنہا ۱۲ ام سعد کے نذر کے متعلق اختلاف ہے کہ وہ نذر مطلق تھا یا وہ نذر صوم کے متعلق تھا یا عتق کے متعلق یا صدقہ کے متعلق۔ واستدل کل قائل باحادیث جاءت فی قصۃ ام سعدؓ اب نذر المیت کی قضاء وایفاء کے وجوب کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ اہل ظاہر کے نزدیک میت کے نذر کی قضاء وارث پر لازم ہے لحدیث ابن عباسؓ ان سعد بن عبادۃ استفتی النبیؐ فی نذر کان علی امہ فوفیت قبل ان تقضیہ فافتاہ ان یقضیہ عنہا متفق علیہ۔ حضورؐ نے قضاء نذر المیت کا حکم دیا جس سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اور جمہور ائمہ کے نزدیک اسمیں تفصیل یہ ہے کہ میت کے نذر اگر کسی عبادت بدنیہ کے متعلق ہو تو ورثہ کے قضاء جائز نہیں لحدیث ابن عباسؓ لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ رواہ النسائی۔ اور اگر وہ نذر کسی عبادۃ مالیہ کے متعلق ہو اور میت نے مال بھی چھوڑا ہو اور قضاء نذر کی وصیت بھی کی ہو تو اس کے ثلث مال سے قضاء نذر وارث پر واجب ہے اور اگر میت نے نہ وصیت کی اور نہ مال چھوڑا تو وارث پر قضاء ندۂ واجب نہیں کیونکہ وارث نے اس کے التزام نہیں کیا ہاں قضاء نذر وارث پر مستحب ہے۔ **الجواب**:۔ حدیث ابن عباسؓ میں جو قضاء نذر کا حکم دیا گیا غالباً ام سعد کے مال موجود تھا اس لئے حکم دیا گیا ہو۔ یا تبرعاً قضاء نذر کا حکم دیا گیا ہو واللہ اعلم۔ کما فی المرقاۃ ص ۵۶۵ ج ۳ والبذل ص ۲۲۹ ج ۲ والتعلیق ص ۱۱۶ ج ۲:

عن کعب بن مالکؓ ان انخلع من مالی۔ ای اتجرد عنہ کما یتجرد الانسان ویتخلع من ثیابہ۔ یہاں اجمالاً تین مباحث ہیں۔ اول تخلف عن غزوۃ تبوک کے متعلق ہے چنانچہ کعب بن مالک ومرارہ بن الربیع وہلال بن امیہ حضورؐ کے ساتھ غزوۂ تبوک میں نہیں گئے تھے پھر بعد میں اپنے اس فعل پر نادم ہو کر انہوں نے توبہ کئے ہیں جب اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول کر کے

یہ آیت نازل ہوئی کہ وعلی الثلثۃ الذین خلفوا۔ الآیۃ۔ تو کعب بن مالکؓ نے قبولیت توبہ پر بطور شکریہ تمام مال صدقہ کرنے کا ارادہ کیا تھا اس پر حضورؐ نے فرمایا کہ امسک بعض مالک۔ بحث دوم اس میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے تمام مال صدقہ کرنے کا عہد کیا ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اپنے اور اپنے اہل وعیال کے خوراک کا اندازہ رکھکر تمام مال صدقہ کرے پھر جب مال حاصل ہو جائے تو جس قدر مال رکھا تھا اسی قدر پھر صدقہ کرے چنانچہ یہی مسئلہ ہدایہ ص۱۳۴ ج۲ میں ہے کہ من قال (ای نذرا) مالی فی المساکین صدقۃ فھی علی مافیہ الزکوٰۃ یعنی ان تمام مالوں کو صدقہ کر دینا واجب ہوگا کہ جسمیں زکوٰۃ فرض ہے کالنقدین ومال السوائم واموال التجارۃ اور اگر اس کے پاس ان اموال زکوٰۃ کے علاوہ اور کوئی مال نہ ہو تو یمسک من ذلک قوتہ ثم اذا اصاب شیئا تصدق بما امسک لان حاجتہ متقدمۃ ولم یقدر بشیٔ لاختلاف احوال الناس فیہ۔ بحث سوم دو اشکال کے متعلق ہے اول یہ کہ کعب بن مالکؓ نے تو تصدق بجمیع المال کی نذر نہیں کیا بلکہ بطور شکریہ تصدق کا ارادہ کیا تھا اس حدیث کو باب النذور کے ساتھ کیا مناسبت ہے جواب یہ کہ چونکہ حدوث امرای قبولیت توبہ کی بنا پر غیر واجب چیز کو کعبؓ نے اپنے اوپر واجب کر لیا تھا اس لئے یہ نذر کے مشابہ ہوا اس مناسبت سے باب النذور میں لایا گیا۔ اشکال دوم یہ کہ ابوبکر صدیقؓ نے جب اپنے تمام مال کو صدقہ کیا تھا تو حضورؐ نے اس کو قبول کیا تھا کعبؓ کو امسک البعض کا حکم کیوں دیا جواب یہ کہ ابوبکرؓ اور کعبؓ کے درمیان فرق ہے کہ کعب اگر تمام مال صدقہ کر دے تو فاقہ پر صبر نہیں کر سکے گا بخلاف ابی بکر فانہ کان صابرا وراضیا۔ کما فی المرقاۃ ص۵۶۶ ج۳ والبذل ص۲۳۳ ج۳ والتعلیق ص۱۱۷ ج۲۔

عن ابن عباسؓ من نذر نذرا لم یسمہ فکفارتہ کفارۃ یمین۔ نوویؒ نے کہا کہ جس نذر کا کفارہ کفارۂ یمین قرار دیا گیا جمہور شوافع کے نزدیک اس سے نذر لجاج مراد ہے یعنی وہ رجل جو زید کے ساتھ کلام کرنے سے باز رہنا چاہتا ہے وہ مثلاً یہ کہے کہ ان کلمت زیدا فللہ علی حجۃ او عمرۃ۔ اب اس نذر لجاج کی صورت میں کفارۂ یمین کا ذکر ہے۔ اب اگر زید سے کلام کر لیا ہو تو اسکو اختیار ہے کہ کفارۂ یمین ادا کرے یا حج وغیرہ جو التزام کیا ہو وہ ادا کرے۔ اور احمد و بعض شوافع نے نذر معصیت پر حمل کئے ہیں کمن نذر ان یشرب الخمر لیکن حنفیہ و مالکیہ نے اسکو نذر مطلق پر حمل کئے ہیں مثلاً یہ کہے کہ للہ علی نذرا اس میں صوم وصلوٰۃ میں سے کسی چیز کے نام لیکر تعیین نہیں کیا چنانچہ قولہ لم یسمہ۔ اس نذر مطلق پر صراحۃً دلالت کرتا ہے اسی نذر مطلق کے متعلق فرمایا کہ فکفارتہ کفارۃ یمین چنانچہ بدائع میں تفصیل کے ساتھ حنفیہ کا مذہب یہ نقل کیا کہ وہ نذر جس میں صوم وصلوٰۃ وحج وعمرہ میں سے کسی ایک کا نام نہیں لیا ہو یعنی نذر مطلق ہو اسمیں نام تو نہیں لیا لیکن ناذر کی نیت میں صوم وصلوٰۃ وغیرہ میں سے کوئی چیز ہے یا نہیں اگر نیت کے اندر ہو تو جس کی نیت کیا ہو اسی کو پورا کرنا لازم ہوگا ولا تجزیہ الکفارۃ فی قول اصحابنا الحنفیہ۔ اور اگر اس کو کوئی نیت نہ ہو تو اس پر کفارۂ یمین لازم ہے لقولہ ع النذر یمین وکفارتہ کفارۃ الیمین۔ والمراد منہ النذر المبہم المطلق الذی لا نیۃ للناذر فیہ۔ **الجواب**۔ جمہور شوافع نے جو نذر لجاج پر حمل کر کے جو معنی بتائے وہ قولہ ع لم یسمہ کے خلاف ہے مع ان التخییر بین کفارۃ الیمین وبین ما التزمہ خلاف المفہوم من الحدیث المذکور۔ اور احمدؒ وغیرہ نے جو نذر معصیت پر حمل کیا اولاً تو یہ بعید ہے ثانیاً یہ کہ جب۔ ومن نذر نذرا فی معصیۃ کو من نذر نذرا لم یسمہ پر عطف کیا گیا اس سے ثابت ہوا کہ وہ حمل علی نذر المعصیۃ مردود ہے کما فی المرقاۃ ص۵۶۶ ج۳ والبذل ص۲۳۳ ج۳ وانوار المحمود ص۲۷۹ ج۲۔ اسی فصل ثانی میں جو حدیث عمرو بن شعیب میں انی نذرت ان اضرب علی رأسک بالدف ہے اس کے متعلق خطابیؒ نے کہا کہ ضرب الدف اگرچہ ان طاعات میں سے نہیں ہے کہ جس سے نذر متعلق ہوئی ہے بلکہ زائد سے زائد ایک امر مباح ہے لیکن حضورؐ جو اپنے بعض غزوات سے صحت وسلامتی کیساتھ مدینہ تشریف لائے تھے جس پر مساءۃ الکفار وارغام المنافقین ہوا تھا ضرب الدف کیذریعہ اس پر اظہار خوشی کرنا

بحث ۱۱ اختلاف فی تعیین المراد بقولہ من نذر نذرا لم یسمہ مع کونہ من نذر المعصیۃ

مقصود ہے۔ لہذا ضرب الدف طاعۃ نافلہ ہو کر قربتوں میں سے ایک قربۃ کیطرح ہوا اسی وجہ سے حضورؐ نے فرمایا کہ اُوفی بنذرک۔ کما فی المرقاۃ ص۵۶۸ والبذل ص۲۳ والتعلیق ص۱۱۸ :۔

عن ابی لبابہؓ ان من توبتی ان اھجر دار قومی ۔ ابولُبابہ نے جو کہا کہ میری توبہ یہ ہے کہ میں میرے قوم کے دار کو چھوڑ دوں کیونکہ وہ دار وہ جگہ ہے کہ جسمیں شیطان مجھ پر غالب ہو کر مجھ سے گناہ کرایا وہ گناہ یہود بنی قریظہ کو محبت کرنا ہے کیونکہ ان کے قبضہ میں ابولُبابہ کے اہل وعیال تھے چنانچہ جب یہود بنی قریظہ کو حضورؐ نے پچیس دن محاصرہ کر کے رکھا تو انہوں نے کہا کہ ابولُبابہ کو ہمارے پاس بھیجئے ہم اُن سے مشورہ کریں گے جب ابولُبابہ آئے تو انہوں نے رونا ہوا کہا اتری تنزل علی حکم محمدؐ قال نعم واشار ابولُبابہ بیدہ الی حلقہ ای الذبح یعنی ابولبابہ نے اشارۃً بتلایا کہ ورنہ تم قتل کئے جاؤ گے اُسپر ابولُبابہ پھر نادم ہوئے اور کہا کہ میں نے اللہ و رسول سے خیانت کیا کیونکہ اشارہ الی الذبح افشار راز ہے اسی کی متعلق آیت نازل ہوئی کہ یاایہا الذین اٰمنوا لاتخونوا اللہ والرسول الآیۃ ۔ ابولُبابہ نے اپنے آپکو مسجد کے ایک ستون سے باندھ دیا وقال لااذوق طعاما ولاشرابا حتی اتوب او یتوب اللہ علیّ۔ سات دن تک رہنے کے بعد بیہوش ہو کر گر گئے پھر اللہ نے توبہ قبول کرنے پر اُن سے کہا گیا کہ اپنے کو کھول دو ۔ ابولُبابہ نے کہا کہ میں نہیں کھولونگا یہاں تک کہ حضورؐ خود آکر کھولیں ۔ فجاء النبی فحلہ بیدہ الشریفہ ۔ فقال ان من توبتی الخ کما فی المرقاۃ ص۵۶۸ والتعلیق ص۱۱۸

عن جابرؓ ان فتح اللہ علیک مکۃ ۔ بدائع الصنائع میں ہے کہ اگر نذر کسی مخصوص مکان کے ساتھ مقید ہو۔ کما فی ھذا الحدیث۔ ان نذرہ للصلوٰۃ کان مقیدا بمسجد بیت المقدس تو امام زفرؒ کے نزدیک اسی مکان مخصوص کے علاوہ کسی دوسرے مکان میں نذر ادا کرنا جائز نہیں جسکی قیاسی دلیل یہ ہے کہ جب کہ اللہ تعالیٰ جن احکام کو مکان مخصوص کے ساتھ مقید کر کے واجب کیا کالنحر فی الحرم والوقوف بعرفۃ والطواف بالبیت ۔ جیساکہ ان واجبی احکام مکان مخصوص کے علاوہ دوسرے مکان میں ادا کرنا جائز نہیں ایسا ہی بندہ نے جو مکان مخصوص کے ساتھ مقید کر کے نذر کرے گا اس نذر کو دوسرے مکان میں ادا کرنا جائز نہ ہوگا ۔ لیکن امام اعظمؒ وصاحبین کے نزدیک اس مکان مخصوص کے علاوہ دوسرے مکان میں بھی ادا کرنا جائز ہے لحدیث جابرؓ ان رجلاً قام یوم الفتح فقال یارسول اللہ انی نذرت للہ ان فتح اللہ علیک مکۃ ان اصلی فی بیت المقدس رکعتین قال صل ھہنا ای فی المسجد الحرام رواہ ابوداؤد فان المسجد الحرام افضل مع کونہ اسہل ۔ الجواب نذر کر کے عبادت وقربۃ غیر واجبہ کو اپنے ذمہ میں واجب تو کر سکتا ہے کیونکہ یہ شرعاً ثابت ہے لیکن عبادت کیلئے کسی مکان کی تخصیص یہ بندہ کے اختیار میں نہیں ہے بلکہ اللہ کے اختیار میں ہے۔ لہذا من جانب اللہ نحر و وقوف وغیرہ کیلئے مکان مخصوص ثابت ہو سکتا ہے لیکن بندہ کی جانب سے مکان مخصوص ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ تخصیص بالمکان تو اس کے اختیار ہی میں نہیں ہے اس لئے زفرؒ کا قیاس باطل ہے۔ کما فی المرقاۃ ص۵۶۸ والانوار المحمود ص۲۷۶ :۔

قد تم المجلد الثانی من
تنظیم الاشتات
ویلیہ المجلد الثالث من
کتاب القصاص
ان شاء اللہ تعالیٰ

فہرس المجلد الثانی من تنظیم الاشتات بقید الصفحات

مضامین	صفحہ
کتاب الزکوٰۃ	
بحث التحقیق فی لفظ الزکوٰۃ لغۃً واصطلاحاً مع الاختلاف فی اوّل وقت فرض الزکوٰۃ۔	۲
〃 الاختلاف فی انّ الکفار مخاطبون بالفروع امْ لا	۳
〃 الاختلاف فی نقل الزکوٰۃ من بلد الی البلد	۴
〃 دفع الاشکال فی عدم ذکر الصوم والحج فی حدیث معاذ رض	〃
〃 قولہ فانکم تظلمون خالداً	۵
〃 قولہ وشملہا معہا مع الاختلاف فی تعجیل الزکوٰۃ قبل وقتہا	〃
〃 قولہ سیأتکم رکیب مبغضون	۶
〃 الجلب والجنب فی الزکوٰۃ والسباق	〃
〃 الاختلاف فی زکوٰۃ مال المستفاد مع تعیین محل النزاع	〃
〃 الاختلاف فی زکوٰۃ مال الیتیم	۷
〃 تفصیل الفرق بعد وفات النبی ص	۸
〃 اطلاق الکفر علی مانعی الزکوٰۃ مع دفع الاعتراضات الواردۃ ہہنا	〃
〃 قولہ حتی یلقی اصابعہ	۹
〃 الاختلاف فی تعلق الزکوٰۃ بالعین او بالذمۃ	〃
باب ما تجب فیہ الزکوٰۃ	
بحث الاختلاف فی انّ القصد تجب فی کل ما اخرجتہ الارض مع تحقیق الوسق	۱۰
〃 الاختلاف فی زکوٰۃ الخیل الرقیق	۱۱
〃 الاختلاف فی زکوٰۃ الابل مع بیان الفرق فی الاستینافات	۱۲
〃 التوجیہات فی قولہ لا یجمع بین متفرق	۱۳
〃 الاختلاف فی قولہ وما کان من خلیطین فانّ المراد بہ مخالطۃ الجوار مخالطۃ الشیوع	۱۴
〃 التراجع بالتسویۃ	۱۵
〃 الاختلاف فی اجتماع العشر والخراج فی ارض واحدۃ	〃

مضامین	صفحہ
بحث قولہ العجماء جرحہا جبار والبئر جبار والمعدن جبار	۱۶
〃 الاختلاف فی الرکاز ہل ہو کنز فقط ام اسم للکنز والمعدن جمیعاً۔	〃
〃 الاختلاف فی خمس المعدن	۱۷
〃 الاختلاف فی الفراع الثلثۃ للمعدن وفی المستخرج من البحر	۱۸
〃 الاختلاف فیما زاد علی نصاب الذہب والفضۃ۔ وفقہ	〃
〃 الاختلاف فی الحوال والحول والعلوفۃ	۱۹
〃 التوجیہات المتعددۃ فی قولہ المعتدی فی الصدقۃ کمانعہا	۲۰
〃 الاختلاف فی ترک الثلث او الربع فی الخرص مع تعریفہ	〃
〃 الاختلاف فی جواز الخرص وعدمہ	〃
〃 الاختلاف فی عشر العسل مع الاختلاف فی النصاب	۲۱
〃 الاختلاف فی زکوٰۃ الحلی	۲۲
〃 الاختلاف فی زکوٰۃ مال التجارۃ	۲۳
〃 العرایا اجمالاً	۲۴
باب صدقۃ الفطر	
بحث الاختلاف فی انّ صدقۃ الفطر فرض او واجب وسنۃ مع بیان الحکمۃ	〃
〃 الاختلاف فی وقت اداۂا مع الاختلاف فی اشتراط النصاب	۲۵
〃 الاختلاف فی صاع من بر او نصف صاع منہ	〃
〃 الاختلاف فی وجوب صدقۃ الفطر عن العبد الکافر۔	۲۷
باب من لا تحل لہ الصدقۃ	
بحث الاختلاف فی الموالی بنی النبی ص الذین لا تحل لہم الصدقۃ۔	۲۸
〃 الاختلاف فی صدقات التطوع لآل النبی ص	〃

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی موالی النبی ص ہل تحل لہم الصدقۃ ام لا۔	۲۹
〃 الفرق بین الفقیر والمسکین	〃
〃 الاختلاف فی حلۃ القصد لذی مرۃ سوی	〃
〃 فی انہ ما المراد بسبیل اللہ	۳۰
〃 الاختلاف فی دفع الزکوٰۃ الی الغازی الغنی	〃
〃 الاختلاف فی ان تقسیم الصدقۃ علی الاصناف الثمانیۃ واجب ام لا	〃
باب من لا تحل لہ المسئلۃ الخ	
بحث فی المصدر المختلف فیما یغنی والتطبیق فیہ	۳۱
باب الانفاق وکراہیۃ الامساک	
بحث قولہ خصلتان لا یجتمعان فی مؤمن مع قولہ لا یدخل الجنۃ خب	۳۲
باب فضل الصدقۃ	
بحث قولہ انّی، فی جواب من ذا۔	۳۲
〃 میتۃ السوء۔	۳۳
باب افضل الصدقۃ	
بحث قولہ عن ظہر غنی مع دفع الاشکال	〃
باب صدقۃ المرأۃ من مال الزوج مع ذکر التطبیق بین الاحادیث المتعارضۃ	〃
باب من لا یعود فی الصدقۃ	
بحث العود فی الصدقۃ مع ذکر الاختلاف فی شرائہ	۳۴
〃 الصوم عن المیت	۳۵
〃 ایصال ثواب الاعمال الی الغیر	〃
کتاب الصوم	
بحث معنی الصوم لغۃً وشرعاً واصطلاحاً مع بیان اسرارہ	۳۶
〃 تعیین سنۃ فرضیۃ الصوم	〃
〃 معنی فتح ابواب السماء وغلق ابواب النار مع دفع الاعتراض	۳۷

(فہرست مضامین صد ۳۰۰)

مضامین	صفحہ
بحث توجیہ قولہ وانا اجزی بہ مع بیان حکمۃ اضافۃ الصوم	۳۷
〃 معنی قولہ خلوف فم الصائم اطیب مع دفع الاشکال	۳۸
〃 ان الخلوف فی الدنیا لم فی الآخرۃ۔	〃
〃 قولہ شہر عید لا ینقصان	〃
〃 قولہ لا یتقدمن احدکم رمضان مع ذکر الاختلاف	۳۹
〃 قولہ اذا انتصف شعبان فلا تصوموا	〃
〃 صوم یوم الشک مع بیان مصداقہ وحکمہ	〃
〃 فی الاختلاف المطالع	۴۰
〃 الاختلاف فی صوم الوصال مع بیان محاذیہ والحکمۃ فی النہی عنہ	۴۱
〃 الوجوہ المتعددۃ فی قولہ یطعنی ربی ویسقینی	۴۲
〃 التبییت فی نیۃ الصوم	〃
〃 قولہ لا یضع حتی یقضی حاجتہ	۴۳
باب تنزیہ الصوم	
بحث الصائم اذا اصبح وہو جنب	〃
〃 الاختلاف فی ایجاب الکفارۃ علی من افسد صیامہ مطلقا	۴۴
〃 الاختلاف فی مقدار الکفارۃ	〃
〃 قولہ اطعمہ اہلک	۴۵
〃 القبلۃ والمباشرۃ للصائم	〃
〃 الاختلاف فی الحجامۃ للصائم	〃
باب صوم المسافر	
بحث الاختلاف فی افضلیۃ الصوم والافطار فی السفر	۴۶
باب القضاء	
بحث الاختلاف فی الصوم عن المیت	۴۷
باب صیام التطوع	
بحث الصوم فی سرر الشعبان ومعنی السرر	〃
〃 الاختلاف فی صوم یوم عرفۃ	۴۸
〃 الحکمۃ فی النہی عن الصوم یوم الجمعۃ منفردا واختلاف الائمۃ فیہ	〃

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی قضاء صوم التطوع وافطارہ	۴۸
باب لیلۃ القدر	
بحث الاختلاف فی تعیین لیلۃ القدر	۴۹
〃 قولہ لاشعاع لہا مع بیان العلامات لیلۃ القدر	۵۰
باب الاعتکاف	
بحث الاعتکاف	〃
〃 الوجوہ المتعددۃ فی اعتکافہ عشرین یوما	〃
〃 الاختلاف فی نذر الجاہلیۃ	۵۱
〃 الاختلاف فی اشتراط الصوم للمعتکف	〃
〃 الاختلاف فی وقت دخول المعتکف	〃
〃 الاعتکاف فی مسجد جامع۔	۵۲
کتاب فضائل القرآن	
بحث الاختلاف فی تفضیل بعض القرآن علی البعض	۵۳
〃 قولہ خیرکم من تعلم القرآن مع دفع الاشکال	〃
〃 قولہ اعظم سورۃ من القرآن	۵۴
〃 اساک ابی ہریرۃ رضہ الشیطان مع الاشکال فیہ والجواب عنہ	〃
〃 التوجیہات فی قولہ تعدل ثلث القرآن	〃
〃 قولہ ظہر وبطن۔	۵۵
〃 عدم حرق الاہاب الذی فیہ القرآن	〃
〃 فی دفع التعارض فی قولہ بالفی عام وقولہ خمسین الف عام	〃
〃 دفع التعارض فی افضلیۃ الصوم والصدقۃ۔	۵۶
〃 التوجیہات فی التغنی بالقرآن	〃
〃 فی جمع القرآن	۵۷
کتاب الدعوات	
بحث فی آداب الدعاء وذکر الاختلاف فیہ	〃
〃 قولہ لا یرد القضاء الا الدعاء ولا یزید فی العمر الا البر۔	۵۸
〃 رفع الایدی بالدعاء	〃

مضامین	صفحہ
باب ذکر اللہ والتقرب الیہ	
بحث قولہ انا عند ظن عبدی بی	۵۹
〃 قولہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ الحدیث	〃
〃 اسناد التردد الی اللہ تعالی	۶۰
کتاب اسماء اللہ تعالی	
بحث قولہ ان للہ تسعۃ وتسعین اسما مع مالہ وما علیہا۔	〃
〃 الاحصاء والوتر	۶۱
〃 فی اسم الاعظم وفی ثمانیۃ عشر قولا	〃
باب ثواب التسبیح والتحمید والتہلیل والتکبیر	〃
بحث افضل الکلام ووجہ الافضلیۃ۔	۶۲
〃 قولہ وانہا تقیان مع الاشکال والجواب فیہ	۶۳
باب الاستغفار والتوبۃ	
بحث فی ان الاستغفار نوعان والفرق بین التوبۃ والاستغفار	〃
〃 الغین علی قلب النبی والاستغفار عنہ	۶۴
〃 بسط ید اللہ تعالی والطلوع من المغرب	〃
〃 الاختلاف فی عود التائب الی الحالۃ قبل الذنب	۶۵
〃 قولہ ان اللہ یباہی رجلہ مع السوال والجواب فیہ	〃
〃 الاشکال فی قولہ لئن قدر اللہ علیہ مع الاجوبۃ المتعددۃ	〃
〃 فی تفسیر قولہ تعالی فمنہم ظالم لنفسہ الآیۃ	۶۶
باب ما یقول عند الصباح والمساء والمنام	
بحث فی قولہ لا ینفع ذا الجد منک الجد	〃
باب الدعوات فی الاوقات	
بحث الاشکال فی قولہ وکان یقول عند الکرب مع الجواب عنہ	۶۷
〃 قولہ انی لست بمجنون	۶۷
〃 قولہ واجعلہ الوارث منا	〃
کتاب المناسک	
البحث فی تحقیق المناسک والحج لغۃ واصطلاحا مع الاختلاف فی السنۃ التی فرض فیہا الحج	۶۸

مضامین	صفحہ
بحث فی تحقیق ان الحج مرکب من الدنیۃ والمالیۃ ام لا مع ذکر الاختلاف فی ان الحج مختص بنا ام لا۔ وفی انہ واجب علی الفور او علی التراخی	۶۹
〃 فی تحقیق الحج المبرور والرفث۔	〃
• الاقوال المتعددۃ فی الحج الاکبر وفی یومہ	۷۰
• الاختلاف فی حج الصبی	〃
• الاختلاف فی وجوب الحج علی الشیخ الکبیر مع دفع الاشکال الوارد فی حدیث امرأۃ خثعمیۃ	۷۱
• الاختلاف فی وجوب الحج علی الشیخ الکبیر وغیرہ	〃
• الاختلاف فی وجوب الحج عن الغیر وفی انہ یقع عن الآمر او المامور	۷۲
• الاختلاف فی حج الرجل عن الغیر وان لم یحج عن نفسہ	۷۳
• الاختلاف فی حج المرأۃ بغیر المحرم او الزوج مع دفع التعارض فی الروایات	〃
• الاختلاف فی دخول مکۃ بغیر ارادۃ الحج والعمرۃ، بل الاحرام واجب لہا ام لا	〃
• الاختلاف فی ان الاحرام افضل من المیقات او من المکان	۷۴
• عدد عمر النبی مع دفع التعارض فی الروایات	۷۵
〃 • الاختلاف فی العمرۃ بل ہی واجبۃ ام سنۃ مؤکدۃ	〃
باب الاحرام والتلبیۃ	
بحث الاختلاف فی التطیب عند الاحرام واستدامتہ بعدہ	۷۶
• الاختلاف فی کفارۃ من اصاب طیبا بغیر قصد منہ	۷۷
• الاختلاف فی تبییض الرأس مع دفع التعارض	〃
• تعلیل قولہ لبیک ومعناہ	〃
〃 • الاختلاف فی الزیادۃ علی تلبیۃ النبی	۷۸
• الاختلاف فی تعیین موضع الاحرام مع دفع التعارض فی الروایات	〃
• تعریف الافراد والتمتع والقران مع اختلاف الائمۃ فی الافضلیۃ	۷۹
باب قصۃ حجۃ الوداع	
بحث وجہ تاخیر النبی الحج الی العاشر	۸۱
بحث فی شرح قولہ لسنا ننوی الا الحج	۸۱
〃 الاختلاف فی الرکعتین بعد الطواف ہل ہما واجبتان ام سنتان	〃
〃 السعی بین الصفا والمروۃ	۸۲
〃 فی شرح قولہ لو انی استقبلت من امری	〃
〃 معانی قولہ دخلت العمرۃ فی الحج والاختلاف فی جواز فسخ الحج الی العمرۃ انہ ہل استمر لامر	۸۳
〃 الاختلاف فی کیفیۃ الجمع بین الصلوتین بالمزدلفۃ ہل ہو باذان واقامۃ ام باقامتین	۸۴
〃 الاختلاف فی ان الرمی یستحب راکبا ام ماشیا مع الحکمۃ فی الرمی	۸۵
• فی دفع التعارض بین صلوتہ الظہر بمکۃ او بمنی	〃
〃 الاختلاف فی احرام العمرۃ لاہل مکۃ۔	۸۶
〃 الاختلاف المشہور فی طواف القارن	〃
باب دخول مکۃ والطواف	
بحث تفصیل ارکان الاربعۃ للبیت مع الاختلاف فی استیلاجہا	۸۷
〃 الطواف راکبا	۸۸
〃 الاختلاف فی رفع الیدین عند رؤیۃ البیت	۸۹
〃 نزول الحجر الاسود من الجنۃ وتسویدہ الخطایا	〃
باب الوقوف بعرفۃ	
بحث وجہ التسمیۃ عرفۃ بعرفۃ	〃
〃 قولہ تعالی قد غفرت لہم ما خلا المظالم	۹۰
• الاختلاف فی المبیت بمزدلفۃ والوقوف فیہا	〃
〃 الاختلاف فی ان الرمی ہل یجوز قبل طلوع الشمس وقبل طلوع الفجر ام لا	۹۱
〃 الاختلاف فی قطع المعتمر التلبیۃ	〃
〃 الاختلاف فی قطع الحاج التلبیۃ	۹۲
باب الہدی	
بحث الاختلاف فی اشعار البدنۃ و تحقیق ما ہو الحق عند الامام	〃
〃 الاختلاف فی تقلید الغنم	۹۳
• فی قولہ عن عائشۃ رض بقرۃ مع دفع التعارض ہہنا	〃
〃 الاختلاف فی کونہ محرما بعد سلاح الہدی	۹۴
بحث الاختلاف فی رکوب البدنۃ وما علیہا	۹۴
〃 فی البدنۃ اذا ہلکت فی الطریق مع مالہا	〃
باب الحلق	
بحث الاختلاف فی حلق جمیع الرأس وبعضہ مع ذکر افضلیۃ الحلق	۹۵
〃 دفع التعارض فی قول معاویۃ انی قصرت من رأس النبی	〃
〃 الاختلاف فی وجوب الترتیب بین وظائف یوم النحر وفی وجوب الدم بالتقدیم والتاخیر	۹۶
باب خطبۃ یوم النحر	
بحث فی تشریح قولہ ان الزمان قد استدار کہیئتہ مع دفع الاشکال وذکر خطب الحج	۹۷
〃 الاختلاف فی البیتوتۃ بمکۃ لیالی منی مع بیان جمع الرمی تقدیما وتاخیرا	۹۸
〃 الاختلاف فی النزول بالمحصب	〃
〃 فی تشریح قولہ عقری حلقی مع الاختلاف فی طواف الوداع	۹۹
〃 فی تشریح قولہ لا یجنی جان الا علی نفسہ ولا یجنی جان علی ولدہ الخ۔	〃
〃 دفع التعارض فی قولہا احر الطواف الزیارۃ الی اللیل	〃
باب ما یجتنبہ المحرم	
بحث فی بیان الحکمۃ فی قولہ علیہ السلام البسوا القمیص	۱۰۰
• مع الاختلاف فی نزع القمیص	〃
• بیان المراد قولہ اسفل من الکعبین مع الاختلاف فی قطع الخفین ولبس النعلین	〃
〃 فی لبس السراویل عند عدم الازار	۱۰۱
بحث المہم فی نکاح المحرم	〃
〃 استعمال ثوب ممسوس بورس وزعفران مع الاختلاف فی استعمال ثوب المعصفر للمحرم	۱۰۳
باب المحرم یجتنب الصید	
بحث تعریف الصید الذی منع منہ المحرم	۱۰۴
〃 الاختلاف فی لحم الصید للمحرم مع تعیین محل النزاع	〃

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی غیر الخمس بالخمس المنصوص فی الحدیث مع تفصیل مذہب الحنفیۃ	۱۰۵
" تشریح خمس فواسق مع تعیین المراد وبیان انواع الغراب	۱۰۶
" الاختلاف فی جواز قتل المجرد للمحرم وفی انہ من صید البر او البر	۱۰۷
" الاختلاف فی اکل السبع	"
باب الاحصار وفوت الحج	
بحث تحقیق الاحصار مع الاختلاف فی اسباب الاحصار	۱۰۸
" قضاء الحج والعمرۃ بعد زوال الاحصار	۱۰۹
" الاختلاف فی تحقیق الاحصار فی العمرۃ	"
" الاختلاف فی تعیین المقام لذبح الہدی بعد الاحصار	"
" الاختلاف فی اشتراط الحج	۱۱۰
باب حرم مکۃ حرسہا اللہ تعالی	
بحث قولہ ان ہذا البلد حرمہ اللہ مع دفع التعارض وذکر حد الحرم	"
" الاختلاف فی بیع دور مکۃ واجارتہا مع ذکر الفتح	۱۱۱
" قطع شوک الحرم وشجرہ	"
" لقطۃ الحرم	"
" دفع التعارض بین کون المغفر او العمامۃ علی راس النبی ﷺ مع الاختلاف فیمن جنی فی غیر الحرم ثم دخل فیہ	۱۱۲
باب حرم المدینۃ	
بحث فی ان المدینۃ لہا حرم مثل حرم مکۃ ام لا	"
" الاختلاف فی افضلیۃ المکۃ والمدینۃ والارض والسماء مع ذکر افضلیۃ القبر الشریف	۱۱۳
کتاب البیوع	
بحث ذکر الف سنۃ بین ابواب المشکوۃ مع بیان انواع البیع وذکر تفسیرہ لغۃ وشرعا	۱۱۵
" فی شرح قولہ الحلال بین والحرام بین وبینہما امور مشتبہۃ مع بیان وجہ الاشتباہ وبیانہ	"

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی بیع الکلب مع ذکر مہر البغی	۱۱۶
" الاختلاف فی کسب الحجام	۱۱۷
" الاختلاف فی الانتفاع بشعر المیتۃ	"
" الاختلاف فی ثمن السنور مع ذکر حلوان الکاہن والفرق بینہ وبین الحارث	"
" فی تشریح قولہ استغنت نفسک	۱۱۸
باب الخیار	
بحث انواع الخیار	"
" الاختلاف فی خیار المجلس	"
" قولہ ما لم یتفرقا	۱۲۰
" فی شرح قولہ بیع الخیار مع توضیح الروایات الاخری	"
باب الربوا	
بحث معنی الربوا لغۃ واصطلاحا مع ذکر اقسامہ	۱۲۱
" الاختلاف فی علۃ الربوا مع تعیین محل النزاع	"
" فی تحقیق قولہ ہاء وہاء	"
" الاختلاف فی بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ مع تعیین محل النزاع	۱۲۳
" الاختلاف فی بیع القلادۃ وفیہا خرز من غیرہا تفصل.	"
" الاختلاف فی بیع الرطب بالتمر	۱۲۴
" الاختلاف فی بیع اللحم بالحیوان	۱۲۵
" قولہ لا ربا فیما کان یدا بید مع ذکر اختلاف ابن عباس رض ورجوعہ	"
" فی تفسیر المزابنۃ لغۃ واصطلاحا	۱۲۶
" الاختلاف فی المزابنۃ فیما دون خمسۃ اوسق	"
" تفسیر المخابرۃ والمحاقلۃ	"
" تفسیر المعاومۃ وبیع السنین والثنیا	۱۲۷
" العرایا مع مالہا وما علیہا	"
" فی معنی بدو الصلاح مع بیان الصور الستۃ فی المسئلۃ وتعیین محل النزاع	۱۲۸
" الاختلاف فی بیع الثمار قبل بدو صلاحہا	۱۲۹
" الاختلاف فی وضع الجوائح مع ترک الثمن	"
" الاختلاف فی البیع قبل قبض المبیع	"
" تلقی الرکبان وبیع البعض علی البعض	۱۳۰
" بیع الحاضر للبادی	۱۳۱
" المصراۃ مع ذکر الاختلاف وتعیین المراد بقولہ لا تصروا	"

مضامین	صفحہ
بحث فی تفسیر الملامسۃ والمنابذۃ	۱۳۲
" الاختلاف فی بیع الشیء الغائب	"
" فی تفسیر اشتمال الصماء والاحتباء مع دفع التعارض.	۱۳۳
" تفسیر بیع الحصاۃ وبیع الغرر	"
" تفسیر بیع حبل الحبلۃ	"
" شرح قولہ لا یباع فضل الماء لیباع بہ الکلا مع توجیہ قولہ نہی عن بیع فضل الماء	۱۳۴
" تفسیر بیع الکالی بالکالی	"
" تفسیر بیع العربان مع اختلاف الائمۃ فیہ	۱۳۵
" تفسیر بیع المضطر	"
" تفسیر بیعتین فی بیعۃ وبیعتین فی صفقۃ واحدۃ ولاشرطان	"
" الاختلاف فی بیع وشرط مع الجواب عن حدیث اشتراط ظہر الدابۃ وحدیث بریرۃ	۱۳۶
" ذکر القاعدۃ الکلیۃ فی البیع مع الشرط	۱۳۷
" الاختلاف فی ثمرۃ النخل المؤبر	"
" الاختلاف فی کون العبد مالکا لشیء مع ذکر بیع الولاء وہبتہ	۱۳۸
" قولہ الخراج بالضمان	"
" الاختلاف الائمۃ فی بیان صورۃ اختلاف المتبایعان	۱۳۹
باب السلم والرہن	
بحث فی تحقیق السلم والرہن	۱۴۰
" الاختلاف فی السلم بغیر الاجل	"
" الاختلاف فی الانتفاع بالرہن	"
" توجیہ قولہ المکیال مکیال اہل المدینۃ والمیزان میزان اہل مکۃ	۱۴۱
باب الاحتکار	
بحث الاحتکار لغۃ وشرعا وعرفا مع ذکر اختلاف الائمۃ وبیان مدۃ الاحتکار	۱۴۳
باب الافلاس والانظار	
بحث قولہ ایما رجل افلس الخ مع ذکر الاختلاف فی کونہ احق بہ او اسوۃ للغرماء	"
باب الشرکۃ والوکالۃ	
بحث اقسام الشرکۃ والوکالۃ مع تشریح قولہ انا ثالث الشریکین	۱۴۴

مضامین	صفحہ
باب الغصب والعاریۃ	
بحث توجیہ قولہ یطوقہ یوم القیامۃ مع دفع التعارض بین التطویق والخسف	۱۴۴
〃 الاختلاف فی اخذ المال للغیر بغیر اذنہ مع دفع التعارض	۱۴۵
〃 تشریح حدیث غارت انعم مع دفع الاشکالین	〃
〃 الجلب والجنب والشغار مع تشریح قولہ لاجلب ولا جنب ولا شغار	۱۴۶
〃 الاختلاف فی ضمان ما افسدت الماشیۃ مع تشریح قولہ الرجل جبار والنار جبار	〃
〃 الاختلاف فی تضمین العاریۃ	〃
باب الشفعۃ	
بحث الاختلاف فی الشفعۃ للجار مع تعیین محل النزاع	۱۴۷
باب المساقات والمزارعۃ	
بحث تعریف المساقات والمزارعۃ والمخابرۃ	۱۴۸
〃 الاختلاف فی جواز المساقات والمزارعۃ مع تعیین محل النزاع	〃
〃 بیان وجہ الذل لصاحب الزرع مع دفع التعارض وذکر زرع الارض بغیر اذن صاحبہا	۱۴۹
باب الاجارۃ	
بحث تعریف الاجارۃ وبیان جوازہا	〃
〃 الاختلاف فی کسب الحجام	۱۵۰
〃 التقاریظ	〃
〃 الاختلاف فی جواز الرقیۃ وغیرہا	〃
〃 الاستیجار علی الطاعات	〃
باب احیاء الموات والشرب	
بحث تعریف الاحیاء والموات والشرب	۱۵۱
〃 الاختلاف فی ملک الارض الموات بعد الاحیاء	〃
〃 الشرکۃ فی الماء والکلاء والنار	〃
باب العطایا	
بحث الاختلاف فی قبول عطایا السلاطین	۱۵۲

مضامین	صفحہ
بحث العمری مع ذکر صورہا الثلثۃ	۱۵۲
〃 الرقبی	۱۵۳
〃 الاختلاف فی الرجوع فی الہبۃ مع ذکر المواضع	۱۵۴
〃 الاختلاف فی التسویۃ بین الاولاد فی الہبۃ مع ذکر کلا لبس فوہبی نور	〃
باب اللقطۃ	
بحث اللقطۃ مع ذکر الاختلاف فی تعریفہا وترکہا وذکر قسمی اللقطۃ	۱۵۵
〃 الاختلاف فی دفع اللقطۃ بغیر البینۃ	〃
〃 الاختلاف فی مدۃ التشہیر	۱۵۶
〃 الاختلاف فی الاستمتاع باللقطۃ	۱۵۷
〃 الاختلاف فی التقاط الابل	〃
〃 الاختلاف فی لقطۃ الحرم مع ذکر وجوہ التخصیص وذکر غزارۃ المثلین	۱۵۸
〃 فی ان علیا کیف انفق الدینار بغیر التعریف مع انہ ہاشمی	〃
〃 الاختلاف فی الاشہاد	۱۵۹
باب الفرائض	
بحث الاختلاف فی وراثۃ المسلم من الکافر مع ذکر وراثۃ الکفار فیما بینہا	〃
〃 فی حرمان المیراث بالقتل وتفصیل انواع القتل مع ذکر استہلال الصبی	۱۶۰
〃 مولی القوم وعلیہم مع ذکر الاختلاف فی نسخ التوریث بعقد الموالاۃ	〃
〃 الاختلاف فی توریث ذوی الارحام مع ذکر اقاویلہم الاربعۃ	۱۶۱
〃 قولہ تحوز المرأۃ ثلث مواریث	۱۶۲
تتمۃ البحث فی توجیہ قولہ فاہنا نصف العلم مع ذکر تفسیر الکلالۃ	〃
باب الوصایا	
بحث الاختلاف فی وجوب الوصیۃ واستحبابہا مع ذکر نسخ الآیۃ الوصیۃ	۱۶۳
کتاب النکاح	
بحث تحقیق النکاح مع ذکر الاختلاف فیہ	۱۶۴

مضامین	صفحہ
بحث التبتل مع دفع التعارض والاشکال وبیان حکم الاختصاء	۱۶۵
باب النظر الی المخطوبۃ	
بحث الاختلاف فی النظر الی المخطوبۃ	〃
〃 الاختلاف فی ان المخطوبۃ عورۃ ام لا	۱۶۶
〃 حکم نظر المرأۃ الی الرجل مع دفع التعارض	〃
〃 الاختلاف فی ان العبد محرم لسیدتہ ام لا	۱۶۷
〃 تشریح قولہ تنکح لاربع ولدینہا ثمان	〃
باب الولی فی النکاح	
بحث الاختلاف المہم فی النکاح بغیر الولی	〃
〃 الاختلاف فی جواز ولایۃ الاجبار علی البکر البالغۃ مع ذکر انواع الولایۃ وشرائطہا	۱۷۰
〃 الاختلاف فی الولایۃ علی الصغیرۃ بکرا کانت او ثیبا	۱۷۱
〃 دفع التعارض فی تزوج عائشۃ رضی اللہ عنہا وہی بنت سبع سنین مع ذکر تزوج البکر	۱۷۲
〃 تزوج التیمۃ والمراد بہا	〃
〃 نظر النبی الی الاجنبیۃ وضرب الدف فی النکاح مع ذکر علم النبی	۱۷۳
〃 خطبۃ الرجل علی خطبۃ اخیہ	〃
〃 الاختلاف فی نکاح الشغار	۱۷۴
〃 الاختلاف فی نکاح المتعۃ مع ذکر وقوع الاباحۃ والتحریم فیہا مرتین	〃
〃 الاختلاف فی خطبۃ النکاح مع تفسیر قولہ ذی بال	۱۷۵
باب المحرمات	
بحث اقسام المحرمات	۱۷۶
〃 الاختلاف فی ثبوت الحرمۃ فی جانب زوج المرضعۃ	〃
〃 الاختلاف فی تحریم مادون خمس رضعات	۱۷۷
〃 الاختلاف فی تحریم ارضاع الکبیر	〃
〃 الاختلاف فی مدۃ الرضاع	۱۷۸
〃 الاختلاف فی ان سبب الحرمۃ ہا ہو السبق ام شباع الدارین	۱۷۹
〃 الاختلاف فی تحریم الزیادۃ من اربع نسوۃ	۱۸۰
〃 اسلام احد الزوجین مع دفع التعارض فی حدیث فجوز زینب الی ابی العاص	۱۸۱

مضامین	صفحہ
باب المباشرة	
بحث تحقیق قولہ تعالیٰ ستہم مع ذکر الاختلاف فی الوطی فی الدبر	۱۸۳
〃 العزل مع ذکر الاختلاف ودفع التعارض	۱۸۳
〃 الغیلة مع تشریح قولہ اشفق علی ولدہا	۱۸۴
〃 الاختلاف فی خیار المملوکة بعد العتق مع ذکر منشاء النزاع ہہنا بالتقریر	〃
〃 عدم خیار المملوکة المعتقة بعد الوطی مع ذکر الحکمة فی البدایة بعتق الزوج	۱۸۵
باب الصداق	۱۸۶
بحث الاختلاف فی انعقاد النکاح بالالفاظ الدالة علی التملیک کالہبة وغیرہا	〃
〃 الاختلاف فی ان المہر لابد ان یکون مالا ام لا ولا یجوز ان یکون تعلیم القرآن والاسلام مہرا	۱۸۷
〃 الاختلاف فی مقدار المہر	〃
〃 دفع التعارض بین مقدار المہر المذکور فی ازواج المطہرات مع توجیہ قول عمر رض	۱۸۹
باب الولیمة	
بحث الاختلاف فی ان الولیمة واجبة ام لا مع ذکر مقدارہا	〃
〃 الاختلاف فی استعمال الصفرة ای التزعفر للرجال	۱۹۰
〃 الاختلاف فی جعل العتاق مہرا	〃
〃 الاختلاف فی اجابة دعوة الولیمة	۱۹۱
باب القسم	
بحث القسم بین النساء مع ذکر التسویة مع نسائہ	〃
〃 الاختلاف فی وجوب الاقراع عند ارادة السفر	〃
〃 الاختلاف فی التسویة بین القدیمة والجدیدة الباکرة او الثیبة	۱۹۲
باب عشرة النساء	
بحث عشرة النساء مع ذکر ضرب الزوجة	۱۹۳
کتاب الطلاق	
بحث الاختلاف فی مشروعیة الخلع	〃
〃 الاختلاف فی ان الخلع طلاق ام فسخ	〃
〃 الاختلاف فی الرجعة بعد الطلاق فی الخلع بانہا واجبة ام مستحبة	۱۹۴

مضامین	صفحہ
بحث اقسام الطلاق والاختلاف فیہا	۱۹۴
〃 الطلقات الثلثة بکلمة واحدة مع ذکر الاختلاف فیہا	۱۹۵
〃 الاختلاف فی العدة بانہا بالحیض او بالطہر مع ذکر لفظ القروء	۱۹۶
〃 تخییر المرأة مع ذکر الاختلاف	۱۹۷
〃 الاختلاف فی الطلاق قبل النکاح وفی العتق قبل الملک	۱۹۸
〃 الاختلاف فی البیع فیما لا یملک	۱۹۹
〃 الاختلاف فی النذر فیما لا یملک	〃
〃 الاختلاف فی قولہا انت طالق البتة مع تحقیق الکنایة فی الطلاق	〃
〃 الاختلاف فی وقوع طلاق المکرہ	۲۰۰
〃 طلاق المعتوہ والمجنون والسکران والمخطی	۲۰۱
〃 الاختلاف فی ان الطلاق مختص بحال الرجال ام بحال النساء	〃
〃 الاختلاف فی اقتداء المرأة فی الخلع بازید من قدر المہر	۲۰۲
باب المطلقة ثلاثا	
بحث الاختلاف فی اشتراط الانزال والجماع للتحلل للزوج الاول	۲۰۲
〃 تعین النبی المحلل والمحلل لہ مع ذکر الاختلاف	۲۰۳
〃 الاختلاف فی مدة الایلاء مع بیان معناہ اللغوی	۲۰۴
〃 الاختلاف فی انہا تطلق بمضی المدة الشرعی ام بتفریق القاضی	〃
〃 عدة المطلقة فی الایلاء مع ذکر الاختلاف فی رجوع العاجز عن الجماع	〃
〃 تحقیق الظہار لغة واصطلاحا مع ذکر المباحث الاربعة ہہنا	۲۰۵
〃 المباحث المتعلقة بکفارة الظہار	〃
〃 تعدد الکفارة مع ذکر الاختلاف فی دواعی الوطی قبل اداء الکفارة	۲۰۶
〃 توجیہ قالت فی السماء	〃
باب اللعان	
بحث اللعان لغة واصطلاحا مع ذکر صورتہ	۲۰۷
〃 الاختلاف فی وقوع الفرقة بنفس اللعان	〃
〃 الاختلاف فی الفرقة بعد اللعان بانہا طلاق بائن ام لا مع دفع التعارض	۲۰۸
〃 صداق المرأة الملاعنة	〃
〃 الاختلاف فی وجوب اللعان فی نفی الولد مع ذکر ثبوت النسب مع الاختلاف فی الاولی	〃
〃 الاختلاف فی اعتبار الفیافة فی الشرع	۲۰۹

مضامین	صفحہ
بحث توجیہ قولہ لا ترد ید لامس	۲۱۰
باب العدة	
بحث الاختلاف فی نفقة المبتوتة والسکنی لہا	〃
〃 تشریح قولہ تعالیٰ لا یخرجن الا ان یاتین بفاحشة مبینة وقولہ لا یضع عصاہ عن عاتقہ	۲۱۱
〃 خروج المطلقة الرجعیة والمتوفی عنہا زوجہا من بیتہا	〃
احداد المتوفی عنہا زوجہا مع ذکر الاختلاف فی احداد المبتوتة	۲۱۲
〃 قولہ ترمی البعرة	〃
〃 الاختلاف فی سکنی المتوفی عنہا زوجہا	〃
باب الاستبراء	
بحث الاستبراء وذکر تعریفہ	۲۱۳
〃 الاختلاف فی عدة ام الولد التی ماتت مولاہا او اعتقہا	۲۱۴
باب النفقات وحق المملوک	
بحث الاختلاف فی اعتبار حالہا فی نفقة الزوجة	۲۱۴
〃 الاختلاف فی التفریق بین المملوکین	۲۱۵
باب مسئلة النفقة وحضانة الصغیر	فی الصفحہ
بحث حد البلوغ الرجل والمرأة	۲۱۵
〃 الاختلاف فی کون الام احق بالولد ام تزوج مع دفع التعارض	۲۱۶
〃 الاختلاف فی تخییر الوالدین الابوین	〃
〃 دفع الاشکال عن قضاء ابی ہریرة مع ذکر تحقیق القرعة	۲۱۷
کتاب العتق	
بحث العتق لغة واصطلاحا مع ذکر فائدة التعبیر	۲۱۸
〃 تخصیص الفرع بالذکر	〃
باب اعتاق العبد المشترک وسعی العبد المعتق فی المرض	
بحث اعتاق العبد المشترک مع ذکر الاختلاف فی تضمین الاعتاق وسعایة العبد	〃
〃 نفاذ عتق المریض مع ذکر الاختلاف فی صوم النافلة	۲۲۰
〃 الاعتاق من ملک ذا رحم محرم منہ مع ذکر الاختلاف وبیان معانیہ	〃
〃 الاختلاف فی بیع المدبر	۲۲۱
〃 الاختلاف فی بیع امہات الاولاد	۲۲۲
〃 الاختلاف فی کون الولاء للمعتم للمولی	۲۲۳
〃 الاختلاف فی العتق علی الشرط	〃
〃 الاختلاف فی کون المکاتب عبدا ما بقی علیہ درہم	〃
〃 الاختلاف فی وجوب الکتابة علی المولی	۲۲۴
〃 الاستحباب اذا قدر المکاتب علی الاداء مع ذکر الاختلاف فی کون العبد محرما بالسیة	〃
باب الایمان والنذور	
بحث تحقیق الایمان والنذور لغة وشرعا مع ذکر الاختلاف	۲۲۵
〃 الحلف بالآباء مع دفع التعارض الوارد ہہنا	〃
〃 التارک بکلمة التوحید بعد الحلف باللات والعزی	〃

بحث الاختلاف فیمن حلف بملۃ غیر الاسلام کاذبا مازۃ کافرأم لا ویجب فیہ الکفارۃ ام لا ص۲۲۶ النذر فیما لا یملک ص۲۲۷ الاختلاف فی جواز الکفارۃ قبل الحنث ص۲۲۷
الیمین اللغو والغموس والمنعقدۃ مع الاختلاف ص۲۲۸ الحلف بالامانۃ مع ذکر الاختلاف فیہ ص۲۲۹ الاستثناء بعد الیمین مع ذکر الاختلاف فیہ ص۲۲۹
معنی النذر مع ذکر قیام الجائز والمکروہ والحرام ص۲۳۰ الاختلاف فی کفارۃ النذر فی المعصیۃ ص۲۳۰ النذر للمشی الی البیت ص۲۳۱ الاختلاف فی قضاء الناذرین
المیت ص۲۳۱ النذر بتصدق جمیع المال مع ذکر المتخالفین ودفع الاشکالین ص۲۳۱ الاختلاف فی تعیین المراد بقولہ ان نذر نذرا لم یسمہ مع ذکر صور الترد ص۲۳۲
بحث ذکر واقعۃ توبۃ ابی لبابۃ رض ص۲۳۲ بحث تخصیص المکان لاداء النذر مع ذکر الاختلاف ص۲۳۳

قدتم فہرست مضامین
المجلد الثانی ض

DARUL KITAB

DEOBAND -247554(U.P.)INDIA